پانچ شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ١١٤٣٤

رده‌بندی دیویی: ١٣١٢ ح ٥ن / ت ٦١٧ ت ٢٩٧/٤١٤

سرشناسه: حسینی، لارمحمد، شارح.

عنوان قراردادی: تهذیب الکلام. شرح

عنوان: شرح تهذیب الکلام المسمی به تنقیح الکلام

کاتب:

تاریخ کتابت:

محل نشر: بمبئی ناشر: مطبع اعجاز محمدی تاریخ نشر: ١٣١٢ ق

صفحه شمار: ١٥٤ ص

مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ١٧ × ٢٥ نوع خط: نستعلیق

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

توضیحات: عمار فرستی

تاریخ ثبت: تیر ١٣١٠

یادداشتها: عنوان دیگر: تنقیح الکلام شرح تهذیب الکلام

موضوع(ها): ١. تفتازانی، مسعود بن عمر، ٧٢٢-٧٩٢ق. تهذیب الکلام - نقد و تفسیر. ٢. کلام اهل سنت.

شناسه(های) افزوده: الف. تفتازانی، مسعود بن عمر، ٧٢٢-٧٩٢ق. تهذیب الکلام. شرح. ب. عماد فرستی، محمد مهدی، واقف. ج. عنوان.

فهرستگار: شیدائی تاریخ فهرستگاری: آبان ٨٨

شرح تهذيب الكلام
المسمى
به تنقيح الكلام

١٣١٢ هـ

والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمة الله عليه

در مطبع اعجاز محمدی مطبوع گردید

بازبینی شد

و من يتوكل على الله فهو حسبه

القسم الثاني من التهذيب لعلامة العصر سعد الملة

شرح تهذيب الكلام المسمّى بتنقيح الكلام

١٣١٢ هـ

والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمة الله عليه

در مطبع اعجاز محمدی مطبوع گردید

آستان قدس

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح تهذیب الکلام – عربی

مصنف / مؤلف: متن از ملا سعد تفتازانی شرح از برهان الدین لارمحمد الحسینی

خطی / چاپی: سنگی نستعلیق طبع بمبئی

سال طبع: ١٣١٢ ق — عدد اوراق: ١٥٣

جزء کتب: حکمت و کلام — شماره: ٣٦٠

شماره عمومی: ٢٣٣ — شماره قبض: ٢٣٣٠

واقف: حاج عماد — تاریخ وقف: تیر ١٣١٠

طول: ٢٠ — عرض: ١٧ — قفسه:

شماره عمومی: ١١٤٣٤

سال ١٣٤٨ خورشیدی بازدید شد

اسیدزدائی شد

٢٣٣

وقف كتابخانه مبارك

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدست سبحات الجمال عن سمت الحدوث والزوال المنزه عن الاشباه والاشكال المتصف بصفات العظمة والجلال تاهت في بيداء الوهية انظار العقول والافهام وتحيرت في كبرياء ذاته الاذهان والاوهام له الخلق والامر وهو على كل شيء قدير وهو الصانع القديم اللطيف الخبير ونصلي على الدليل الى السبيل المصطفى المختوم بانه افضل كل مرسل وعلى آله الذين هم مصابيح الدجى واصحابه الذين هم نجوم الهدى وبعد فيقول الفقير الى الله الغني القوي برهان الدين لا زال محمد الحسيني البلخي لما رأيت علم الكلام اعز ما يرغب اليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ يدور عليه الفوز بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الآخرة والاولى وقد بالغ في الاعتناء بشانه المتقدمون والمتأخرون وقد شذت في هذا الزمان الفضلاء والطالبون لاسيما الطلاب راغبة عن المطولات مائلة الى المختصرات آخذة بعروة المبادرات صرفت جهدي الى ان اختار فيه كتابا جامعا مهذبا محررا فوجدت قسم تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني مختصرا او موجزا ولكنه مسائله وقواعده محتويا على مبادي هذا الفن وقواعده فتحير ففي كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر فبذلت الجهد في تخليص الكتب المصنفة فيه والزبر المطولة للفحول علامية محيت الشرح ما يدل على صناعة الابية يسهل الوصول الى ذخايره لخفية فجاء بحمد الله تنقيح الكلام لتهذيبه وكنز المباني مع تحقيقه والمرجو من خلائق ان يشفعوني بصالح الدعاء ويشكروا الله تعالى توفيق ما عنيت في هذا التاليف من العناء وتصلحوا الخلل والاباطيل بعين النظر والانصاف لا بعين الحقد الطاعنة بالاجتباب في دعتذار اليهم باني فقير فرحي البضاعة غير معدود في شيء

من الصناعة مع ما اوتي من احوال النبت المتواصلة في اموال نسب الروي وهي منتشر هذا الزمان البصرين ليكن بالنبي بكتير على صغر فتنجو من لبيدا ابه واشاهد من اسباب القرض العلوم وتقاض قوى الفهوم لم يبق طول ولا بقاع لا ربي ثم ولا رباع فهذا لطف ربي ركني فيض من الله كاز حيني فلئن فاتني من الناس الجميل في العاجل فحسبي ما ارجو عن الثواب في الآجل وهو ولي الاجابة والتوفيق وبايصال امال المؤملين حقيق فاعلم ان المصنف رح ذكر التحميد في صدر الكتاب واورد التسمية ههنا مع انه قسم منه لان هذا القسم هو المهم عن التحقيق والمقصود من الترتيب الانيق فقال بسم الله الرحمن الرحيم

هذا قسم الكلام من التهذيب اي قسم هو علم الكلام قد يقع الخطاء في استعمال الدلائل اليقينية فذكر المنطق اولا لئلا يقع احد وانما جعل قسما لانه وان كان آلة لكنه علم مستقل وعلى الستة وقع التبويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعيات فهو الباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو الخامس او بالممكن المجرد فهو الرابع او بالممكن الجوهر فهو الثالث او بالعرض فهو الثاني او لا تختص بواحد فهو الاول اعني الامور العامة وانما قدمها لعمومها وكونها مبادي وانما قدم الاعراض على الجوهر لانه قد يستدل باحوالها على احوال الجواهر وتقديمها على المجردات لانها معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجردات ولما كانت هذه المقامات مباحث الذات اخرت عنها والسمعيات متفرعة عليها فقدمت ذكر ابحاث المقدمة في الفصل الاول في هذا الباب تقليلا لاقسام الكتاب الباب الاول الكلام انما سمي به لان مباحثه مصدرة بقوله الكلام في كذا او من قبيل تسمية الشيء باشهر اجزائه لان اشهر ما اختلف فيه هذا العلم هو مسئلة كلام الله تعالى ولانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البدع والضلال هو العلم بالعقائد اي ادراك المعلومات القصد القلبية التي هي العقائد بل الكيفية المتفقة التي تساوي صور المعدومات الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلي مثلا وان خطاناه في التخليق وما يتمسك لكن لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه من علم الكلام عن الادلة والمراد بها الكتاب والسنة والاجماع ويمكن ان يراد معها العالم فعلى هذا حينئذ وجود الواجب من علم الكلام اليقينية لان الظن لا عبرة به في الاعتقادات فالكلام هو العلم المتعلق بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية ويحتمل ان يكون معنى قوله العلم الخ القوة الحاصلة بسبب العقائد الدينية يعني ان العلم يطلق على معنيين احدهما نفس العقائد المذكورة وثانيهما القوة الحاصلة من ادراك العقائد المذكورة بحيث يمكن استحضارها فعلى هذا الطابق هذا التعريف لما قيل هو علم يقتدر الخ اي يقتدر بها يعني ان تكون عند المباحث من الشرائط والماخذ ما يكفيه في استحضار العقائد وموضوعه تفت العلم مما ارحجه ان تمايز العلوم بالذات انما هو بحسب تمايز الموضوعات فلابد تقدم العلم ببيان الموضوع لعدما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم ولا شك وحدة مسائل العلم اولا بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما فصل في مطولات الفن المعلوم من حيث يتعلق وذلك اي من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا اي المعلوم الذي يكون من هذه الحيثية ويتجه عليه ان الحيثية المذكورة لا دخل لها في عروض المقدرة للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان

يبحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقد يجاب بان الحيثية قد يكون حيثية العروض وهي يكون واسطة للعوارض المبحوث عنها وقد يكون حيثية الحمل والبحث وهي يكون عين الاعراض المبحوث عنها فكما يكون محمولات المسائل يجمعها الموضوعات كذلك الموضوعات يجمعها المحمولات فاثبات العقيدة الذي هو قيد المحمول هي الجهة الجامعة للعلوم في كون المباحث عنه علما واحدا او يبحث المتكلم عن قدرته تعالى من حيث يتعلق به اثبات العقيدة الدينية مسئلة منه ای

والعلم لا يحد والقائلون بانه لا يحد افترقوا فرقتين قال فرقة لا يحد لوضوحه اي لانه ضروري ولا حاجة الى حد الضروري وقيل لخفائه قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي في المستصفى ربما يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على تقرير معنى العلم بتقسيم ومثال والتفسير بمثل حصول صورة الشيء

في العقل هذا التعريف منسوب الى الحكماء وهو يعم البسيط والمركب والتقليد والظن وهذا التفسير للعلم الانساني المنقسم الى الضرورة والاكتساب مما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو فيسخ لان المعرف هو حصول صورة في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم يتصف بحصول صورة الشيء في عقله اي بانه

يطبع في العقل والاعتقاد الجازم المطابق الثابت قاله الامام الرازي وفصل بتقرير الظن بعلمية حقيقة الاعتقاد وهو ان الظن تغليب لاحد تجويزين وذلك اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد والاول هو ان يكون ممكن الوجود والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع لكن الاول اظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع وظاهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو

مطابق للمظنون كان صادقا والا كاذبا والاول ان كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قرره الامام الرازي في المحصول وهذا التعريف يعم التقليد وان قيد الثابت لموجب يخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم النقيض ولا يكون مختلا لعدم الانعكاس لما ذهب اليه الامام من انه يشتمل التفسيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت

اي تلك الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف انه وهو يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه الجهل المركب والظن واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف يحل به العقدة وادراك المركب هذا التعريف للقسم المشهور للعلم وهو التصديق والاظهر ان العلم عند قائليه من مقولة الفعل ويمكن ان يراد بالمصدر المفعول وهو الصورة المنطبقة على ما عرف فيكون من مقولة الكيف او الكلي اي ادراك الكلي وهو المدرك بالعقل على قول من قال ان محل العقل ادراك الكلي فعلى الوهم ادراك الجزئي

تنبيه على ان القائلين بالاشتراك والاختلاف يقولون ان هذه التفسيرات والاقوال تصدق على اختلاف

اصطلاحات القوم في تمييز العلم عن غيره ولما كان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكتساب عن يتوقف على النظر اراد ان يبين النظر فقال وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدئه لتحصيل مجهول يعني حركة النفس في المعقولات مبتداة من المطلوب متعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مبادية المؤدية اليه الى ان يجدها ويرتبها فترجع منها الى المطلوب فتحصل حركتان يحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها تسمى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان النظر تصور المطلوب اولا وتحريك النفس في المعلومات التي عنده ثم تعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فمن تلك المبادي ينتقل الى المجهول المطلوب والاسد اعلم وكونه مفيدا للعلم في الجملة اي النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور وقال الامام الرازي قد يفيد كما اشار اليه المصنف بقوله في الجملة وقال الآمدي كل نظر صحيح حسب مادته وصورته ولا تعقبه ضد كالموت يفيد له ولو في الالهيات اشارة الى رد ما ذهب اليه جمع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات والطبعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها الاخذ بالاولى والاخلق بدون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحدة من ان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشده الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضف وذي قال السيد الجرجاني ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ فيه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى نقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم وفي نهاية المحصول ان من عرف حقيقة النظر يدعي انه يفضي الى العلم وعلم بالضرورة كونه مفيدا للعلم والمنكر فرق منهم السمنية فانهم يقولون لا مدرك للعلم الا الحس والباطنية والاسماعيلية فانهم يقولون ان الدين لا يقتضى من القياس والطريق من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يتلقى الا من الكتاب والاثر معاند لان انكار البديهي لا يكون الا بالعناد كالسوفسطائي قال المؤلف في شرح المقاصد ليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه المنكر للحسيات فقط يعني ان افادة النظر العلم لو كان ضروريا فلم العقلاء فرد بان المتقدمين من الحكماء كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس قالوا ان وجود الحسيات غير يقينية صرح الامام الرازي مع انه لا شبهة فيها من ركب منهن نعنا ان تكلف الفساد والاولويات فقط دون الحسيات حيث قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها ولان اجلى البديهيات التردد بين النفي والاثبات اي قولنا الشيء اما يكون واما لا يكون فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني وقد بين فساده في موضعه او كليهما والمنكرون ثلث طوائف اللاادرية القائلون بانا شاكون في انا شاكون وهلم جرا والعندية القائلون بان كل مذهب حق بالقياس الى معتقده باطل بالقياس الى خصمه والعنادية القائلون بانه ما من قضية الا ولها معارضة

بمنزلة وقيل هو اى كونه مفيدا للعلم بطريق جرى العادة يشير الى كيفية افادة النظر فعندنا هي بخلق الله تعالى عقيب تمام
النظر بطريق اجراء العادة اى تكررها دائما وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات اليه قدرته واختياره
او التوليد اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة ان حصول العلم بعد النظر بطريق التوليد ومعنى التوليد عندهم
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والنظر فعل واقع بمباشرته تولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه او الوجوب
وهذا عند الفلاسفة قالوا ان النظر يفيد العلم بطريق الوجوب العقلي لتمام القابل مع دوام الفاعل و
ذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال المنتقش بصور
الكائنات المفيض على نفوسنا القدر ما عند اتصالها به وزعموا ان اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارتان عنه ولكن هذا عند من يقول بانه تعالى ارسل الشارع كما قال افلاطون ناقلا عن هرمس ذو ليس انه
ارسل الرسل لضبط حروف التوحيد انفس عند اصطكاك الافلاك في الاوقات المعينة فقد حذف اشارة
الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اى لاجل حصولها بالقدر الطاقة ولكونه مقدمة
للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اى بالمذكور من النص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون اى ليعرفون وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالآيات
لان صيغة الامر يحتمل غير الوجوب يعني لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند المعتزلة
يعني يتمسكون في اثبات وجوب المعرفة بالعقل لا بالشرع بكونها اى المعرفة دافعة لضرر مظنون و
خوف العقاب فان العاقل اذا رأى النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها وعاقبه وهو ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فمن لم يدفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا قالوا لو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي عليه الصلوة والسلام الزام النظر
للمكلف في المعجزة ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدم الوجوب اى لا يجب علي النظر قبل ثبوت
الشرع وترك غير الواجب جائز ولا يثبت الشرع ما لم يجب لان ثبوته نظري فان قيل قوله لا انظر
لعدم الوجوب علي ليس بصحيح لان لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام
على غير الواجب وهو المعنى بقوله لما يصح للنبي عليه السلام الخ وردنا ان قوله لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع ممنوع لان
الثبوت على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه والا لم يكن الكفار مكلفين

ولان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور نعم انه
يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تكليف المحال تتمة انها اى المعرفة اول الواجبات المقصودة اى
اول واجب تعلق بالمكلف هي معرفة الله تعالى كما هو مذهب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
لتوقف البواقي اى الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني الى ان اول الواجب النظر في
معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه القصد الى النظر والنظر
يستدعي القصد اليه ضرورة ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالقصد فهذا خلاف لفظي لان المقصود من
الايجاب ينقسم الى قسمين ما يراد حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله لافضائه الى ذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله
لافضائه الى المطلوب وهو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره المص فقال والنظر اى القصد
الى النظر وسيلة اليها اى المعرفة وان اريد الثاني فالنظر بل القصد اليه فيجب لذلك
اى لكون كل منهما وسيلة الى المعرفة وان ما يتوسل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان يكون حصوله لغيره فقد
علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشيء والحركة الثانية صورته والمطلوب الذي يحصل بها اما تصورا و
تصديق والمقصد من النظر هنا التصديق والموصل اليه يسمى دليلا فقال والدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه
اى ما يمكن التوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم سلوكه وصلة الى المطلوب اى حكم اى مطلوب
خبري يقينيا كان او ظنيا وانما سمي الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد يخص الدليل بالجازم
اى ما يفيد العلم فيقابله ما يتوصل به الى الظن ويسمى الامارة وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر الى
مطلوب خبري كالنار لوجود الدخان تتمة ان توقف اى الدليل على نقل الشرع الى تقسيم الدليل وهو القسمة العقلية ينقسم
الى ثلثة عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والثاني غير موجود لان صدقه لا تحصل الا بالعقل والاول مفهوم من السابق
والتعريف فصرح بالثالث فقال وقد غلب عليه اسم النقلي مع انه مركب لان الركن الاعلى وهو ظني وقد يستفاد فيه
بمعونة القرائن كوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر تلك المعاني يلزم
ثبوت المدلول بها القطع اى اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اى الحكم الذي يستوي فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعين احدهما الا بالنقل كالغيبيات مما اى الحكم الذي يتوقف النقل
عليه اى على تلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان
لم يعرف وجود الصانع وبقاءه بتلك الصفات بالعقل كان للادراية لا يهتدي سبيلا نعوذ بالله منها فصل لما فرغ
المص من المبادي شرع في المقاصد وقدم الامور العامة لما مر وقدم فيها مبحث الوجود لانه الاصل فقال التصور الوجود ضروري
فيه ثلثة مذاهب والحق هو هذا قال المص ان تصور الوجود المطلق ضروري وتصور وجوده ضروري لان المطلق جزء من المقيد وتصور

وجودي بديهي لان كل من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده اذا كان تصور وجودي بديهيا يكون
تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة اولى بان يكون بديهيا وفيه ما فيه والتعريف
بمثل الكون والتحقق والثبوت والشيئية لفظي يعني ان الضروري او الواضح قد يعرف من حيث مدلول اللفظ دون
اللفظ فيكون تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ كالتعريف بما ذكر لا تصوره نفسه ليكون دورا والتعريف اي
ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختار المصنف
فقال وينبه على اشتراكه معنى يعني ان اشتراكه معنى ايضا بديهي وينبه عليه بامور ثلاثة الاول صحة التقسيم
الى الواجب وغيره كالممكن والثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية يعني انا اذا نظرنا الى الحادث
جزمنا بان له موثرا موجودا مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز او تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
كونه غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المقطوع مع التردد وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل والثالث
تمام الحصر في الموجود والمعدوم يعني انه لو لم يكن له مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا
الانسان موجود او اريد بالموجود المعين الغير المشترك او معدوم كان للعقل منع الترديد وتجويز ان يكون موجودا بالمعنى
الآخر للوجود فلا يتم الحصر بين الموجود والمعدوم الا ان يكون مشتركا وقد يعبر بان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه بالذات
فلا تعدد اذ لا يتصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا ومعنى العدم فكذا مقابله والا لبطل الحصر العقلي في
مثل قولك زيد موجود او معدوم اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص لان معنى العدم المطلق رفع الكون
او نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك ويزيد على الماهية ذهنا اي تعقلا بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم
من الآخر هذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على الماهية امر بديهي ينبه على زيادته امور تجامع الماهية وتنافي
الوجود عن الماهية وتنافي الوجود الاول صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثلا يجوز ان يقال
العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية عن نفسها فعلم انه زائد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود
على الماهية المعلومة يفيد فائدة غير حاصلة قبل كما يقال العنقاء موجود لمن يعلم ماهيته بخلاف حمل الماهية عليها فلو
فائدة بدون التغاير والثالث اكتساب ثبوته لها فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب
ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها اتفق الحكماء المثبتون للوجود الذهني والجمهور من المتكلمين
على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا اي تعقلا الى آخره ولما كان زيادة الوجود
على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وكونه نفسها عينا ظاهرا اتفقا في الممكن و
مختلفا في الواجب قال والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص وقوله قائم بنفسه مقيم لعبارة
الى دفع ما اعترض بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام والجواب كونه

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية وغيره من العوارض يخالف لوجود الممكن بحقيقته وانه
مشارك لها في وقوع الوجود المطلق عليها ويعبرون عنه بالوجود البحت فلذا صح تفرده اي تفرد وجود الممكن
بالقيام بالماهية ذهنا اي تعقلا لا عينا اي في الخارج لانه فيه عين الماهية كبياض الجسم فانه يوجد
في الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشارك له اي هذا الوجود مشارك لوجود الممكن في عارض الكون
المقول على الوجودات بالتشكيك وللوجود حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
ليكون متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
الانوار اي نور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان الحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وما
يقال انه في الكل اي في الواجب والممكن نفس الماهية والقائل الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
من المعتزلة فبمعنى انه اي كل واحد من الموجودات لا يتفرد ويتحقق عليحدة في الخارج وانما ذاك في التعقل
كما مر ثم الوجود ينقسم الى العيني وهو الوجود المتأصل المتفق عليه وبه تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس
تحققها والذهني وهو وجود ظلي غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يعني ان تلك الصورة الذهنية لو تحققت
في الخارج لكانت شيئا كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان شجرا حقيقة اي انقسامه اليهما بحسب الحقيقة واللفظي
اي الوجود الذي يكون في التعبير والتلفظ وهو الصوت الموضوع بازاء ذلك الشيء والخطي وهو نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه مجازا اذ ليس في اللفظ والخط من الانسان التشخص ولا الماهية كما في الخارج
والذهن بل الاسم وصورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكر من الترتيب دلالة على السابق فالذهني على
العيني وهي عقلية محضة لا يختلف بحسب اختلاف الاوضاع الدال والمدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود
في الخارج هو ذلك المتشخص وصورته في الذهن المعينة المطابقة واللفظي على الذهني والخطي على اللفظي وهما وضعيان
يختلف في الاولى الدال بان يتعين طائفة مثل لفظ السماء لهذا الجادي وطائفة اخرى لفظا آخر فالمدلول
واحد وفي الثاني يختلف كلاهما كالالفاظ المذكورة بكتابة تصور مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام والدليل
على الذهني اي الوجود الذهني انا نتعقل ما اي شيئا لا ثبوت له والضمير باعتبار اللفظ في الخارج اصلا
كالعنقاء وسائر الماهيات الفرضية بل نتصور الممتنعات اذ نحكم عليها وعلى الممتنع ايجابا كقولنا
اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وان شريك الباري واللاشي واللاممكن كليات ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت هذه الاشياء لصحة هذه الاحكام
ونجد من المفهومات ما كليا ومن القضايا حقيقية اي موجبة حقيقية وهو تستدعي وجود الموضوع كقولنا كل عنقاء

حيوان وبالجملة لا ينحصر الاحكام فى الامور الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث ومركب من الاجزاء الى
غير ذلك فالحكم على هذه الاشياء والتعقل انما كان بالحصول فى الذهن فذلك المط والا اى لم يكن التعقل
بالحصول فلا محالة الحكم على الشئ وتصوره وتميزه عند العقل يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول سواء
كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن ذات اضافة
ولا تعقل الاضافة الى المنفى الصرف واذ ليس الثبوت فى الخارج كان فى العقل وهو اى الوجود الذهنى
وجود ظلى غير متاصل لا يقتضى الاتصاف ـ لانه لا يحصل فيه هوية لان فى الذهن ليس الا مثال المرئى
لا عينه كالمومن يتصور الكفر اى مفهومه الكلى مع انه مومن اتفاقا منا ومنكم فلا يوجب اتصاف الذهن
بالاعراض يتصورها فضلا عن الاعيان حتى يلزم اتصاف الذهن بالمتضادات بتصورها لان التضاد
من احكام الهويات والاعيان ولا يكون فى الذهن الا الصور والماهيات ولا وجود للممتنع فى الخارج
اتفاقا من الحكماء والمتكلمين بكون الذهن فيه كالماء فى الحب فكما لا يوجد الحب بدون مائه كذلك
لا يوجد الممتنع بدون الذهن بهذا الكلام رد لما احتج به النافون للوجود الذهنى وهو بوجوه ثلثة الاول انه لو اقتضى
تصور الشئ حصوله فى الذهن كان من تعقل الحرارة حارا والبرودة باردا والثانى انه لو كان كذلك لزم ان يكون
ماهية الجبل والسماء مع العظم فى ذهننا وهو محال الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها فى
العقل الموجود فى الخارج وذلك كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت فلما راى المص ضعف هذه الوجوه لم يصرح بدفعها
بل اورد فى بيانه عبارة تنحل الشبهات بها كحل العقال ثم عند القائلين بتساوى الوجود والشيئية ان المعقول
اى ما يمكن ان يعقل من الوجود والشيئية ان كان له تحقق فى الخارج او فى الذهن ليس الا الثبوت فكل
موجود شئ وكل شئ موجود والمعقول منهما الثبوت ولا معقول من العدم الا المنفى لانه رفع الوجود وهو نفى
محض ولا ثبوت له اصلا فالمعدوم ليس بشئ ولا ثابت لان العدم يرادف النفى والوجود الثبوت ولا واسطة
بينه اى بين المعدوم والموجود كما لا واسطة بين الثابت والمنفى ومنهم من اثبتها اى الواسطة بين
المعدوم والموجود والشيئية للمعدوم جمعا اى كلاهما ونفرنفا اثبت الواسطة دون الشيئية او الشيئية دونها
والمذاهب حسب الاحتمالات اربعة اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول مع نفى الثانى او بالعكس
والحق ما سبق وهو نفيهما ومن اثبتهما قالوا المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال
فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال كالقادرية والعالمية فان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم وهو ان كان
متحققا فى نفسه فثابت والا فمنفى واما المثبتون للواسطة فقط فمنهم امام الحرمين والقاضى ابو بكر الباقلانى اولا
ثم رجع ومن المعتزلة ابو هاشم فانه اول من قال به قالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم وان كان

له ثبوت فان كان باستقلاله فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
ويسمى الواسطة حالا لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية وا[لصفة]
لا تكون لها نفسها ذات فلا يكون موجودة ويجعل الوجود منه اى من الحال اذ لا شك ان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات وان الماهيات متخالفات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف
لماهياتها والوجود ليس بموجود اذ لو وجد لكان مساويا لغيره فى الوجود لانه وصف مشترك وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فلا يمتاز ماهية الوجود الا بالوجود الخاص فيكون للوجود وجود وكذا الكلام فيه فيتسلسل ولو
عدم الوجود وقلنا ان الوجود معدوم اتصف بالنقيض لان العدم مناف للوجود وكذا الكلام فى الايجاد
فى لزوم التسلسل واتصاف الشئ بنقيضه فيلزم ان يكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف الموجود فيكون
حالا وهو المطلوب ورد بانا نختار انه موجود ولا يلزم التسلسل كل شئ انما يكون موجودا بانضمام امر زائد عليه
بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه لا بامر زائد عليه وامتيازه عما عداه بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته و
نختار انه معدوم ولا يلزم اتصاف الشئ بنقيضه لان نقيضه العدم لا المعدوم فلا يكون هو هو وان قالوا
انه يتصف بنقيضه بالاشتقاق فمثله ليس بممنوع اذ كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه مثلا السواد فرد
من افراد اللاجسم لكن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطات والحمل والمثبتون للشيئية للمعدوم القائلون
انه ثابت دون الواسطة زعموا ان المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وكلما له كون فله
تقرر فى نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكلما له تقرر فى نفسه لا يلزم ان يكون له كون فى
الاعيان وليس كلما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفى اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا
وقالوا فى الاستدلال الاعدام متمايزة ولا يعقل التمييز بدون الثبوت فان التميز صفة ثابتة للمتميز
وهو المعدوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فيكون ثابتا وان الكلام فى المعدوم الممكن دون الامتناع لان الامكان
وصف ثبوتى لان الامتناع نقيضه وهو ليس بثابت لانه لو كان ثابتا لزم اتفاق الممتنع بالثبوت وهو محال
فيكون نقيضه ثابتا وهو الامكان والا لارتفع النقيضان وهو محال واذا كان الامكان ثابتا لزم ان يكون
الممكن المتصف به ثابتا وهو المط وللفرق بين امكانه لا ولا امكان له اى نجد الفرق بين قولنا هذا الشئ
يتصف بالامكان سواء يوجد ام لا وبين قولنا لا امكان لوجوده اى ان الاول ممكن الوجود والثانى ممتنع الوجود
ولا يمكن الاتصاف بالامكان الا بعد ثبوت موصوفه فيثبت موصوفه ضرورة قلنا ان يريد ان التميز
يقتضى الثبوت فى العقل فمسلم ولا نزاع فيه والا اى وان لم يرد ان التميز يقتضى الثبوت فى العقل بل
فى الخارج انتقض بالممتنعات لان تميز الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم

فی ان واحد فی مکانین وتمییز بین المرکبات الخیالیة کبحر من زیتون وجبل من لولو واعلام من یاقوت
ورماح من زبرجد فیلزم ان یکون هذه الاشیاء کلها موجودات فی الخارج قوله ثم کل من الوجود والعدم
تذییل لبحث الوجود والعدم قد یقع محمولاً کما فی الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد یقع رابطة بین
الموضوع والمحمول کقولنا الانسان یوجد کاتبا وبین غیرهما کما فی وجود زید فی الزمان او المکان وفی الاعیان
او الاذهان والحمل قد یکون ایجابا وقد یکون سلبا ویفتقر حمل الایجاب الی اتحاد الطرفین ای الموضوع
والمحمول هویة بحسب الذات لیصح الحکم بین هذا ذلک للقطع بان هذا لا یصح فیما بین الموجودین المتمایزین بالهویة
وتغایرهما مفهوما لیفید فائدة یعتد بها وهی ان هذین المتغایرین بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات
والوجود یعنی ان ما صدق علیه عنوان الموضوع هو بعینه ما صدق علیه مفهوم المحمول من غیر ان ینفرد کل بوجود
علیحده بل یکون موجودا واحدا عینیا وصدق ای الحکم لا یکون بمطابقته لما فی الاعیان اذ قد لا یتحقق طرف
الحکم فی الخارج کالحکم علی الامور الذهنیة ولا بمطابقته لما فی الاذهان لانه قد ترتسم فیها الاحکام الغیر المطابقة
للواقع بل یکون بمطابقته ما فی نفس الامر ومعناه ما یفهم من قولنا هذا الامر کذا فی نفسه
ای مع قطع النظر عن حکم الحاکم واخبار المخبر وفسر البعض ما فی نفس الامر ناقلا عن بعضهم بما فی العقل الفعال
واستدل بوجوه ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقیحه فانظر فی شرحه للمقاصد **فصل** لما فرغ عن بحث
الوجود شرع فی بیان الماهیة فقال ماهیة الشیء ما به الشیء هو هو ویجاب عن السؤال بما هو یعنی
اذا سئل عن حقیقة الشیء بلا ملاحظة قید وشرط وصفة کان الجواب هو حتی اذا سئل عن طرفی النقیض مثل الاربعة
من حیث هی زوج او لیس بزوج کان الجواب سلب کل شیء بتقدیم السلب علی الحیثیة مثل ان یقال لیس من حیث
هی بزوج ولا فرد ولا غیر ذلک من العوارض قالوا فالماهیة من حیث هی لیست الا هی فلیست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا کثیرة ولا شیئا من المتقابلات بمعنی ان شیئا منها لیس نفس الماهیة ولا داخلا فیها لا علی معنی
ان الماهیة لیست متصفة بشیء منها فانها یستحیل خلوها عن المتقابلات ویؤخذ بشرط شیء ویسمی المخلوطة
یعنی اذا اخذت الماهیة مع قید زائد علیها یسمی بهذا الاسم ولا اخفاء فی وجودها فی الخارج فان وجود الاشخاص
فی الخارج بین وبشرط لا شیء واذا اخذت الماهیة بشرط لا شیء ای بشرط ان لا تکون مقیدة باللواحق وتکون
مقیدة ویسمی المجردة ولا یوجد عند القائلین بالوجود الذهنی فی الاذهان فضلا عن الاعیان لانه شرط
فیها تجردها مطلقا ای عن العوارض الذهنیة والخارجیة فلا یوجد فی الذهن لان الوجود الذهنی من العوارض
قال صاحب المواقف وفیه نظر لان کون الشیء موجودا فی الذهن لیس من العوارض الذهنیة اذ العوارض
الذهنیة ما جعله الذهن قیدا فی الشیء بان یعتبر الذهن لذلک الشیء عارضا وهذا الذی فرضنا وجوده فی الذهن عارض

فی نفس الامر کونه فی الذهن من غیر ان یعتبره الذهن عارضا له ویلاحظ فیه وبعد وضوح الحق فلا یمنعک ان تسمیه
الامور العارضة بالذات باللواحق الذهنیة فافهم ویؤخذ الماهیة لا بشرط شیء ای مع قطع النظر عن المقارنة
بالعوارض والتجرد عنها وتسمی مطلقة وهی اعم من المخلوطة والمجردة فیوجد لکونها نفسها ای المخلوطة
فی الخارج ووجود الاخص یستلزم لوجود الاعم وصرح بعمومها من المخلوطة مع انها اعم منهما لان الغرض من هذا
البیان اثبات کونها موجودة لا جزءا منها فی الخارج لعدم التمایز فیه فلذا قلنا ان المطلق موجود فی
الخارج لکونه نفس المقید ومحمولا علیه وانما ذلک ای التمایز المقتضی لانفکاک الوجود فی العقل ثم اذا اعتبرت
الماهیة المطلقة معروضة للکلیة فهی الکلی الطبیعی والمجموع المرکب من العارض والمعروض یسمی بالکلی العقلی
والکلی الطبیعی موجود فی الخارج معناه انما یوجد منه المعروض مجردا عن العارض الذی هو الکلیة وهی
الافراد ای المشخصات وما صدق علیه الکلی الطبیعی وقد یقال یعنی ان ما ذکر من اعتبارات الماهیة بالقیاس
الی عوارضها هو المشهور فیما بین المتاخرین قال ابن سینا قد توخذ الماهیة بشرط لا شیء بان یتصور
معناه وحده بمعنی ان لا تزید علیها کل ما یقارنها فلا تکون المعنی الاول مقولا علی هذا المجموع حال المقارنة
بل جزءه ومادته فیکون مادة للتشخص متقدمة علیه ای علی ذلک التشخص فی الوجودین ای الذهنی
والخارجی ثم لا خفاء فی ان الماهیة اما بسیطة ای لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مرکبة ای تلتئم من عدة امور مجتمعة
ولا خفاء فی وجود الماهیة المرکبة یعنی ان الضرورة قاضیة بوجودها ولا بد من انتهائها الی البسیط
لانه لو لم تنته الیها یلزم الترکیب من امور لا نهایة لها لا مرة واحدة بل مرارا غیر متناهیة لان کل امر له حقیقة فان کانت
بسیطة فهو المطلوب وان کانت مرکبة من امور فلکل حقیقة وهلم جرا فیتسلسل ومع ذلک فلا بد من وجود البسیط واحتیاج
بعض الاجزاء الی البعض فی المرکب الحقیقی وهو ما یحصل من اجتماع عدة اشیاء حقیقة واحدة بالذات کالمرکب
من البسائط العنصریة والهیولی والصورة ضروری لا حاجة الی الاثبات بخلاف الاعتباری وهو ان یکون
هناک عدة امور یعتبرها العقل امرا واحدا وان لم یکن واحدا فی الحقیقة وربما یصرح بان له اسم کالعشرة من الآحاد
والعسکر من الافراد ولا یلزم فیه احتیاج بعض الاجزاء الی البعض بحسب الحقیقة ذهب المتکلمون الی ان الماهیة بجعل
الجاعل مطلقا بسیطة کانت او مرکبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الی نفیها والبعض الی ان المرکبات
مجعولة دون البسائط ومن خالف فی مجعولیة الماهیة کالجمهور من الفلاسفة اراد انها من لوازم
الوجود لا خفاء فی ان احتیاج الممکن الی الفاعل فی المرکب والبسیط جمیعا من لوازم الهویة دون الماهیة وان
الاحتیاج الی الغیر الذی هو معنی المجعولیة من لوازم ماهیة المرکب دون البسیط اذ لا یعقل ترکب لا یحتاج الی
الجزء فمن قال بمجعولیة الماهیة مطلقا ای بسیطة کانت او مرکبة اراد انها من لوازم الماهیة المخلوطة ومرجعها

الى الهوية من خالف فيها اراد ان معنى المجعولية ان تحقق الماهية وثبوتها بجعل الجاعل والتحقق والحصول هو
الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير تاثير للفاعل فيها وهذا معنى قوله انها من لوازم الوجود ككتابتها
الجسم فانه يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا الاربعة وإلّا
اي وان لم يرد انها من لوازم الوجود بل يفارقه فاحتياج الممكن الى العلة ضروري لم يقل احد من العقلاء ان
الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الجاعل **فصل** لما فرغ من تحقيق الماهية شرع في تفاصيلها
بحسب العوارض فقال افراد النوع انما يتمايز بعوارض وبما تفيد الهذية يعني ان تصور الشي بوجه ما
وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم ويعبر عنها
بالتشخص والتعين فردو في بيان ما هو المراد منها بقوله فبعد تلخيص ان التشخص والتعين هو تلك الهذية
اي الحقيقة الشخصية التي تحصل عند العوارض او ما يفيدها اي تلك الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل
الشركة اي كون حصة النوع بهذه الحيثية او عدم قبوله اي الفرد لذلك اي الشركة وان العدمي اي وبعد
تلخيص ان معنى العدمي هو المعدوم او العدم المضاف وانما يفيد بالمضاف لان العدم المطلق لا تميز فيه
اصلا فكيف يميز غيره وهو سواء كان مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب
معه كعدم قبول الشركة او ما يدخل في مفهوم العدم لكون الشي بحيث لا يقبل الشركة وان الوجودي
بخلافه فهو الموجود والوجود المضاف او ما لا يدخل في مفهومه العدم وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت
في نفس الامر كما مر من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه اي ما لا ثبوت له الا بحسب فرض
العقل وان كان موصوفة متصفا به في نفس الامر لامكان لا يشتبه عليك متعلق للظرف المقدم وهو قوله وبعد
ان التعين وجودي كما ذهب الحكماء لانه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود او عدمي كما ذهب اليه المتكلمون
فقالوا انه عدمي لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور
وحقيقي استدلال القائل بالحقيقي عين استدلال القائل بالوجودي او اعتباري لانه لو وجد في الخارج لكان
بتعين آخر فتسلسل ولا يشتبه عليك انه اي ذلك التشخص يستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان
ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخيص مناسب لها او الى الوجود الخارجي كما قال بعضهم انا نقطع باليقين
عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه او الى اسباب آخر كنفس الماهية ذهب الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها كما مر في الواجب او لمادة المتشخصة قال بعض الحكماء لو اقتضى الماهية
التشخص والانحصر نوعها في شخصها وهو ممنوع فلا بد من مادة يستند التشخص اليها ويكون علة الاستناد بما يلحقها
من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات **فصل** الوجود وهو اعرف المفهومات لكونه يؤكد الوجود الذي اعرف

والامتناع والامكان معقولات اي امور عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما يلزم من الانقلاب
الممتنع والواجب له الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة وهو ممنوع وكذا الامكان تحصيل
من نسبة المفهوم الى هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشي في نفسه او المركبة التي يطلب بها وجود شي لشي
فاذا انسب المفهوم الى وجود في نفسه او وجود لامر حصل في العقل معان ان الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشي قد يجب كما في قولنا البارئ تعالى موجود وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود وكذا قال المص ولا خفاء ان تصورها اي تصور هذه المعاني المذكورة ضروري حاصل لمن ليس من
طرف الاكتساب والتعريف اي تعريف الوجوب بمثل ضرورة الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
ضرورة العدم كاقتضائه وتعريف الامكان بانه لا ضرورتهما اي الوجود والعدم لفظي اذ لو كان هذه التعريفات
لافادة التصورات لكان دورا ظاهرا وينقسم كل من الاولين اي الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري اي كل
منهما قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجوب محمولا ورابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
او للشي آخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع كشريك البارئ او الشي
آخر كفردية الاربعة وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
ويعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجوب ويسمى بالامكان
العام العمومه الخاص ضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يوخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشي
في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لانه كلما كان الشي اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
في المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضي فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبالي نظرا الى
امكان حدوث الوجود وقد يوخذ بمعنى تهيئ المادة لحصول الشي باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا ينتهي
الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة شيئا فشيئا فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد
الكتابة للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية بل بحسب حدوث الاسباب والشرائط يوجد
ويعدم بحصول الشي بالفعل ويسمى الاستعدادي وهذا مراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة يكون محلا
الامكان قالت الفلاسفة ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث اخرى ويمتنع توقف الحادث جملة الا لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادثة يفتقر الى شرط حادث فيكون داخلا

خارجًا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع فى الوجود كالاوضاع الفلكية بالحركات ويحدث بحسبها
حوادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هى استعدادات المتفاوتة فى القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا بل متعلقا به هو المعنى بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهى الزمان او الاستعدادات
المتعاقبة لا تتصور الا بالزمان وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادى ليس كذلك
ثم احتياج الممكن الى المؤثر والامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضرورى يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة الطرفين
والنسبة ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان الصبى لا يقبل ان احدى كفتى الميزان ترجحت بلا سبب
بل مركوز فى طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
بل مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع يأكل احد الرغيفين جواب عن
سوال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى اختار خلق
العالم فى وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطريقين بلا مرجح وان الجائع يأكل احد الرغيفين
الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول بامتناعه فان الضرورة
وهذا غير وقوع الممكن بلا سبب فتأمل فان قيل لو احتاج الممكن الى مؤثر فالتأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
لا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما فى الفاعل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد والمحوج للممكن الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث فيه خلاف قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعند القدماء المتكلمين الحدوث ولكل جهة
واستدل الفرقة الاولى بقوله اذ لا خفاء كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ الموجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم الذى هو الحدوث اولا والثانية بان العقل
اذا لاحظ كون الشئ مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه عن العدم الى الوجود واعترض بانه لو كان المحوج
المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن الحادث لزم احتياجها حالة البقاء لدوام العلة المعلول لدوام
العلة واللازم باطل لان التأثير حال البقاء ان كان فى نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل وان كان فى امر
آخر مستجد لم يكن ذلك المؤثر تأثير موجبا للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر
لا يكون مؤثرا فى الباقى فاجاب المص بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم او استمرارها على
مرجحها والممكن فى الوجود ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
فيديم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل للممكن اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك الاقتضاء الى حد الوجوب لانه لو يقتضى اقتضاء الذات الى رجحان احد الطرفيه كان
ذلك لا محالة وهى اى هذه الاولوية الغير المقتضية الى الرجحان ايضا منتفية والا اى وان لم تكن منتفية
لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اى استلزام تحقق انتفاء الاولوية الذاتية وما بالذات لا يزول بالغير
ثم لا يكفى فى وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لابد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير فلزم ان يكون وجود
الممكن محفوفا بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا وجوب سابق
وحين الوجود امتنع لعدمه لامتناع الجمع وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب لا ينافى
الاختيار وامثاله اى الوجوب والامكان والامتناع بل كلما يوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه اى بنفس
مفهوم كل واحد من الثلثة كالعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية
لا تحقق لها فى الخارج والا اى وان لم تكن امورا عقلية بل امور متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات
لزم التسلسل لا خفاء فى ان الامتناع عقلى لانه صفة لا ثبوت له فى الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكنا وهو محال ولو كان واجبا كان له وجوب وننقل الكلام اليه
فيتسلسل كما مر وكذا الامكان لانه لو وجد لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم انقلاب الممكن بالوجوب ولو كان الثانى
ننقل الكلام اليه فيتسلسل وكذا القدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع فى ذلك الفرد ولوجب اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا لا اتصف
بالحدوث فيلزم المحذور السابق وكذا الحدوث فانه لو وجد منه لاتصف بالحدوث فلزم التسلسل والا اتصف بالقدم فيكون
الحدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لاتصف بالحدوث بالبقاء فيتسلسل والا لاتصف بالفناء فلا يكون
الباقى باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكان لها وحدة والتعين
فانه لو وجد لكان له تعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فيتسلسل ومعنى كون الشئ واجبا فى الخارج مثل
الباري تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا عقل اى اذا نسبه العقل مستندا الى الوجود لزم ان يكون فى العقل معقول
هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو
الامكان وعلى هذا فقس البواقى **فصل** القدم الحقيقى ينقسم الى قسمين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
عدما كان او غيره وهو القدم الذاتى او خص عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزمانى والاول اخص من الثانى
ويستغنى عن ذكر الاضافى لانه يعلم بالمقايسة وهو كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منهما
الحدوث بخلافه فالذاتى ما استند وجوده الى غير ذاته والزمانى ما كان وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان وهذان القسمان
للحدوث الحقيقى والاول منه اعم من الثانى والحدوث الاضافى كون ما مضى من وجود شئ اقل مما مضى من وجود آخر وهو اخص
من الحقيقى ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا عند اهل الحق وعند الكرامية صفاته تعالى حادثة

وذهبت المعتزلة الى نفي الصفات وقد بالغوا في التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحال
قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل
مع الذات وعند الفلاسفة كثيرا من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديم الى القادر المختار
اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان ايجاد المختار الشيء لا يكون الا بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن
العدم اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته وامتناع عدمه ظاهر او
ممكنا مستندا اليه ايجابا اي بطريق الايجاب ابتداء كمعلوله الاول او انتهاء كالثاني والثالث لامتناع التسلسل خاتمة
التقدم والتأخر والمعية تكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا في التأخر كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح او بالطبع
وهو ما ليس كذلك كتقدم الجزء على الكل او بالزمان وهو عدم الاجتماع فيه كتقدم الاب على الابن او بالشرف وهو ما يكون التقدم
فيه بالنظر الى كمال المتقدم كتقدم العالم على المتعلم او بالرتبة الحسية بان يكون الحكم بالترتيب والتقديم ماخوذا من الحس او العقلية
بان يكون ذلك بحسب العقل وكل منهما يكون وضعا وطبعا فيصير الاقسام اربعة الحسية الوضعية كتقدم الامام على الماموم والحسية
الطبعية كتقدم الرأس على الرقبة والعقلية الوضعية كتقدم بعض مسائل العلم على البعض والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على النوع
او يكون بالذات كما في اجزاء الزمان فسبق العدم المعتبر في الحدوث على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان بل يكون سبقه وتقدمه من احد ما ذكر غير الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث الموجود
بتاثير القديم امكان استعدادي كما هو رأي الفلاسفة ليلزم قدم مادة له فيقولون كل حادث مسبوق بمادة قديمة تكون محلا
لتعاقب الاستعدادات ليصح استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار يوجد الحادث متى شاء. **فصل** الوحدة و
الكثرة من المعاني الواضحة يعني انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وان تصورهما بديهي فلا يعرفان
الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام ومقوليتهما اي هذه المعاني على معروضاتها لا يكون الا بالتشكيك
لان بعض هذه الاقسام اولى بالوحدة والكثرة كالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع مثلا والظاهر ان معروض الوحدة ليس معروض
الكثرة وقد يتحد معروضهما فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا
فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونه ذاتية لجهة الكثرة او عارضة لها او لا يكون ذاتية ولا عرضية للكثرة
وتسمى منتسبة وفي المواقف وتسمى بالنسبة وجهة الوحدة اما في وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول يسمي الوحدة في الجنس
مجانسة وفي النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان المعنى انهما متفقان في الماهية النوعية فان كان الثاني وهو
في الكم عددا كان او مقدارا تسمى مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة
وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي وضع الاجزاء موازاة
كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال بان اختلاف الماهيتين

ان كانا من نوعين او الهويتين ان كانا فردين من نوع ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى الذي هو امتناع
الاتحاد اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانهما
بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدومان وكان هذا فناء لهما او مختلفان بان بقي احدهما فقط دون الآخر
وكان فناء احدهما وبقاء الآخر ايا ما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصائرين واحدا فلم يكن التقصي عن الاشكال الا بدعوى الضرورة بعدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرية عند الجمهور
نقيض الهوهو فالجزء والكل غيران وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره
لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو عين الجزء وكذا الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
ذكرنا للغيرين ذهب مشايخنا ويعضده العرف واللغة ولذا يصح ان يقال ما في الدار غير زيد ولا غيره لغة وعرفا
مع ان فيها اي في الدار الاجزاء والصفات الغير المحمولة فليس المعنى انه اي الجزء او الوصف لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم ونحوه ولما ذهب اليه صاحب المواقف انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنان الى مثلين والتماثل الاشتراك في صفات النفس والمراد بصفات النفس ما لا
يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمتنع ولذا يستدل كل منهما مسد الآخر
في احكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما في المثلين اما في الصفتين فمنهم من قال ليسا متغايرين
ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بين شيئين يستدعي متغايرة ولا تغاير في صفات الله تعالى فكذا في غيرها وقال القاضي
لا حاجة في التماثل والتخالف الى التغاير وامتناع اجتماعهما ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما لا يجتمعان واكثر المعتزلة الى جواز
اجتماعهما مطلقا والى الضدين والتضاد كون المعنيين اي العرضين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما وهذا احتراز عن الاعراض
المختلفة التي يجوز اجتماعهما كالسواد والحلاوة وقوله لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة الشيء وسكونه معا فان العالمين وان تعذر
اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما وقوله في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في محل
آخر فانه لا تضاد بينهما من جهة هذا احتراز عن الصغر والكبر ونحوهما بالنسبة الى الشيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل
واحد وعند الفلاسفة كل اثنين غيران يعني ان ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة
فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنينية بل كانت حقيقية او اعتبارية كانت
اعتبارية فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية كاشتراك زيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا اي وان لم يشتركا
فيهما فمتخالفان وهما اي المتخالفان كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فيفيد امتناع الاجتماع في محل واحد خرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وقيد وحدة الزمان فيشترك

فی الاقسام ویقید وحدة الجهة احتراز عن خروج مثل الصغر والکبر فانهما متقابلان ولا یمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة
الجهة فان کانا ای الاثنین المذکورین وجودیین فان کان تتعقل کل بالقیاس الی الآخر فمتضایفان والا —
ای وان لم یکن یعقل کل کذلک فمتضادان کالسواد والبیاض وان کان واحدهما عدمیا فان یقید بکون الموضوع
مستعدا قابلا للوجود بحسب شخصه کعدم اللحیة عن الأمرد او نوعه کعدم اللحیة عن المرأة او جنسه القریب کعدم
اللحیة عن الفرس او جنسه البعید کعدم اللحیة عن الشجر فملکة وعدم ای فهما متقابلان تقابل عدم وملکة والا ای وان لم
یعتبر ذلک فتقابل ایجاب وسلب وقد یشترط فی التضاد ان یکون بینهما غایة الخلاف کالسواد والبیاض بخلاف
البیاض والصفرة ویخص هذا المقید باسم الحقیقی والاول المطلق بالمشهوری لکونه المشهور فیما بین عموم الفلاسفة
ویخص فی الملکة والعدم سلب الوجودی عما هو من شانه فی ذلک الوقت وهو الاستعداد الوجودی فی ذلک
الوقت کعدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا کالانسان لا الحجر ویخص هذا المقید باسم المشهوری والاول
بالحقیقی وکل منهما المطلق اعم من المقید ولا تقابل بین الوحدة والکثرة لتغایر موضوعهما وذلک لان الوحدة
الطاریة اذا عرضت بطلت الوحدات التی کانت ثابتة قبل ذلک واذا بطلت الوحدات بطل موضوع الکثرة فان موضوعها
هی الوحدات ولابد فی کل متقابلین ان یکون موضوعهما واحدا وتقوم احدهما بالآخر ظاهر هذه العبارة مشعر بان التقوم
من الجانبین ثابت وان تقوم الوحدة بالکثرة بین وتقوم الکثرة للوحدة غیر متصور فمن اثبت فعلیه البیان فصل
فی لواحق الوجود والماهیة العلیة وهی ما یحتاج الیه الشیء وهو المعلول وهذا ایضا من الاعتبارات العقلیة التی لا وجود لها
فی الاعیان والعلة اما تامة کما سیجیء واما ناقصة وهی ان کانت داخلة فیه ای فی الشیء الذی هو المعلول ای یکون جزء
ماهیته فوجوب ذلک الشیء المعلول معها ای مع تلک العلة اما بالفعل کالهیئة السریریة فتسمی هذه علة صوریة او
وجوب ذلک الشیء تلک العلة بالقوة فتسمی علة مادیة کالخشب للسریر ولها اسماء آخر متعددة باعتبارات مختلفة
وقابل وهیولی وعنصر واسطقس وان کانت خارجة عن ذلک الشیء فالشیء اما بها ای بتاثیرها ففاعلیة کالنجار للسریر
او لها ای لاجلها فغائیة ویخص الاولیان باسم علة الوجود ولان الشیء یفتقر الیهما فی ماهیته والاخریان باسم علة الوجود
ولان الشیء یفتقر الیهما فی الوجود کذا ذکره المص فی المقاصد الکلام طویل الذیل ومرجع الشروط التی تعتبر فی وجود
المعلول والآلات التی بها یحصل الی الفاعل وجمیع ما یتوقف علیه الشیء فی ماهیته ووجوده فقط تسمی علة تامة
وفی لفظ الجمیع نوع اشعار بوجود الترکیب فی العلة التامة وذلک غیر واجب الا تری ان العلة التامة قد تکون وحدها علة
فاعلیة کالفاعل الذی صدر عنه البسیط وعند تمام الفاعل یعنی اذا وجد الفاعل بجمیع جهات التاثیر من الشرط والآلة والقابل
یجب وجود المعلول لامتناع الترجیح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جمیع هذه الاشیاء لکان وجوده بعد ذلک ترجیحا
بلا مرجح وبالعکس یعنی انه اذا ثبت کلما وجدت العلة المؤثرة وجد المعلول لزم بحکم عکس النقیض کلما انتفی المعلول

انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثیرها لکون الاحتیاج الی العلة من لوازم الامکان کما ثبت ان الممکن محتاج
الی العلة فعدم المعلول یفتقر الی عدم العلة ولما اعترض ان ما ذکرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
لما نشاهد من بقاء سخونة الماء بعد فناء النار وغیر ذلک اشار الی الجواب بقوله ووجوده ای المعلول مع انعدامها ای العلة
انما یتصور فی المعدات کالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا فی المؤثر فی الوجود وقد
یعتبر المؤثر الذی یفید وجود الشیء فی البقاء ایضا من غیر افتقار الی امر آخر کالشمس یفید ضوء المقابل ونقاره ووحدة
المعلول بالشخص یوجب وحدة الفاعل یرید ان الواحد الشخصی لا یکون معلولا لعلتین مستقلتین لامتناع الاحتیاج
والاستغناء معا ای لو علل الواحد بعلتین مستقلتین لکان محتاجا الی کل واحدة منهما للعلیة ای لکون کل واحدة علة له مستغنیا
عن کل واحدة منهما بالقیاس الی الاخری لان کل واحدة فی ایجاد المعلول والتاثیر فیه لا یحتاج الی الاخری فیکون المعلول
مستغنیا بالنظر الی کل واحد ولا عکس یعنی ان تعدد المعلول لا یوجب تعدد العلة لاستناد الکل ای جمیع الممکنات
المتکثرة کثرة لا تحصی الی الواجب تعالی ابتداء ای بلا واسطة مع کونه تعالی منزها عن الترکیب والاستدلال علی اثبات
استناد آثار متعددة الی مؤثر واحد بانه لو لم یصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الا واحد هو الثانی
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة ای سلسلة الموجودات والعلیة فیما بین کل شیئین فرضا ان
یکون احدهما علة للآخر والآخر معلول له وهذا ظاهر البطلان ضعیف لانه انما یلزم لو لم یکن فی المعلول الاول مع وحدة
الذات کثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم یصدر عن الواجب مع المعلول الا شیء واحد الی آخر السلسلة وکلاهما باطل
تمسک المخالف ای الفلاسفة المانعون الاستناد الکثیر الی الواحد البسیط بانه لو صدر عنه شیئان فمصدریته
لهذا غیر مصدریته لذاک لانهما مفهومان متغایران فلا یکون نفسه فان دخل شیء منهما فیه ترکب المفروض
انه بسیط والا ای وان لم یدخل فیه بل یکون خارجا لازما فیکون له صدور عنه وننقل الکلام الی مصدریته فیتسلسل
ورد بانها ای المصدریة اعتبار عقلی لا وجود لها فی الخارج ولا یحتاج الی علة توجدها فلا یتسلسل وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل فی الامور الاعتباریة غیر ممتنع ومع انه یرد مثل هذا علی صدور الواحد منه ایضا لان علیته للشیء مغایر مفهوم
لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبته له ای المعلول فیلزم الترکب وقولهم فی الاستدلال المراد انه کلما تکثر
المعلول تکثر الفاعل ولو کان ذلک التکثر بالحیثیة ضرورة فاعلیته لهذا غیر فاعلیته لذاک واذا کان تکثر
المعلول مستلزما لتکثر العلة والفاعل کان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلوم بحکم عکس النقیض لا یفید شیئا لانا قد
اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا یقدح فی بساطة الذات ولا یوافق ما بنوا المسائل علیه من امتناع تعدد آثار البسیط
لان ذلک بحسب الذات وهذا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا یکون قابلا ای لا یکون مصدر الاثر وقابلا من جهة
واحدة واما بحسب الجهات فیجوز فلما جوزوا التعدد فیه بحسب الجهات فلم لا یکون فیما نحن بصدده کذلک لان الفعل والقبول

اثران متغايران فلا يكونان فى شئ واحد من جهة واحدة وقد يستدل على عدم اجتماع القابل والفاعل بان نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فهما متغايران نسبة فلا يجتمعان فرد بعد
التسليم يعنى سلمنا ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان فلا يجدى نفعا لان المراد بالامكان الامكان العام
وهو لا ينافى الوجوب وان اريد به الامكان الخاص فمردود ايضا بانه لا امتناع فى اتصاف الشئ الواحد بالوجوب
واللاوجوب بجهتين مختلفتين يعنى يكون الشئ واجبا من حيث كونه فاعلا وغير واجب من حيث كونه قابلا **فصل**
يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى يعنى القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما فى نعم الجنة و
عذاب الجحيم وقالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة فان الحركة مثلا اما ان يكون واقعة فى زمان اولا فان كان
الاول لم يمكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة لان الحركة منطبقة على المسافة لكونها عبارة
عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة والمنطبق على المنقسم منقسم والمدة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى القوة والا لا
يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب ان يكون هذا الفعل فى زمان متناه والعدة اى يلزم تناهيها
فى عدد متناه كرماة تختلف عدد رميهم ومعلوم ان التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدد اقل لان الحركة
القسرى يختلف باختلاف القابل مثل قوة الجسم فى قبول التحريك القسرى بضعف قوة النصف فى ذلك القبول بان
يفرض قاسر حركهما بقوة واحدة تكون بين الحركتين تفاوت البتة فلا يكون الا باختلاف القابل ولان الحركتين
الطبعى يختلف باختلاف الفاعل وذلك لان قوة نصف الجسم فى التحريك الطبعى بضعف قوة الكل فى ذلك التحريك فالقابلان
اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبعى اعنى
القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون
التفاوت بين اثرهما كذلك اذ لا تفاوت فى الاثر الا باعتبار تفاوت المؤثرين فاذا فرض فى حركتهما الاتحاد فى المبدأ
المفروض تفاوت الجانب الآخر ولزم التناهى ورد بعد تسليم التاثير يعنى ان هذا الدليل مبنى على ان القوة مؤثرة
فى التحريك وهو غير مسلم فان الحوادث كلها مستندة الى الله ولو سلم يكون مردودا ايضا بان هذا انما يتم لو كانت القوة بقدر
الجسم فهو ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة **فصل** يستحيل الدور
وهو توقف الشئ على ما يتوقف هو عليه اى على ذلك الشئ وذلك اما ان يكون بمرتبة ان كان بين اثنين او بمراتب
ان كان بين ما فوق الاثنين والموقوف عليه العلة والموقوف المعلول والعلة مقدمة على المعلول لان امتناع تقدم الشئ
على نفسه ضرورى ويلزم ذلك فى الدور مثلا اذا فرض ان آ موقوف على ب و ب موقوف على آ فالبار يكون علة لا فيكون مقدما
عليه واذا كان علة البار آ كان مقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ويستحيل التسلسل وهو ترتب معروض العلية والمعلولية

لا الى نهاية بان يكون كلما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما يعرض له العلية دون المعلولية بوجوه خمسة اشار الى الاول
بقوله لان المؤثر المستقل بالجملة اى جملة الممكنات التى لا تتناهى ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجدا قبل وجود نفسه
ولانه لا اتحاد بين العلة والمعلوم ولا جزء منها للدور لانه اذا كان جزءا يلزم ان يكون موجدا لنفسه لان موجد الكل موجد لاجزاء
بل يكون خارجا واجبا يوجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس فى المجموع
شئ سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك الخارج علة للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة للمجموع موجدة لجزء من اجزاء
السلسلة فبالاتوارد موجدان على معلول واحد شخصى وعدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة خلاف المفروض فينقطع السلسلة
ولانا نفصل من التسلسل الغير المتناهية التى من المعلول والعلة جملة بنقصان واحد ونطبق بين الجملتين احديهما السلسلة
التامة والآخر الجملة المفصولة بنقصان واحد فان وقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص لزم تساوى الكل و
الجزء والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة وهو المطلوب هذا هو الوجه الثانى ويسمى برهان التطبيق ولانها
اى السلسلة هذا هو الوجه الثالث لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها اى تلك السلسلة على علة محضة تحقيقا
للتكافؤ لانه يبطل المساواة بينهما واللازم باطل فالتسلسل الملزوم مثله ولانطبق له بين سلسلتى وصفى العليات و
المعلوليات التى فيما فوق المعلول المحض وهو المعلول الاخير فيلزم بضرورة سبق العلة بعد التطبيق زيادة العلية
التى هو علة محضة فيتناهيا اى وصفى العليات والمعلوليات لان الزيادة بعد التطبيق يوجب تناهى المتطبقين هذا هو الرابع
ولانها اى السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا اى وان لم ينقسم بمتساويين ففرد وكل منهما
اى الزوج والفرد اقل لواحد فيما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا فيتناهى السلسلة
خاتمة فقد يقال الصورة بالاشتراك بمعنى غير ما مر فى العلل الاربعة لكل هيئة فى قابل وحدانى بالذات
او باعتبار اى فى امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة ايضا بالاشتراك لمحلها اى المحل لتلك الهيئة
كالبياض والجسم الاول الصورة والثانى المادة وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر وقد يتم الغاية
كذلك لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له اى الفاعل مرجع الضمير يفهم بقرينة السياق جهة علية واحتياج من الفعل
اليه بل والقلم يكن للفاعل قصد واختيار من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبعيات والا
الاتفاقيات غايات ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير فى الممكن
هو السلب العادى يعنى ان التاثير والتاثر فى الممكنات انما هو على راى من جعلها مؤثرات واما عند القائلين باستناد
الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخلق ذلك الشئ عقيب هذا الممكن وا
الله اعلم ولما فرغ المص من الامور العامة شرع فى الاعراض فقال

الباب الثانى فى الاعراض فيه مباحث ستة المبحث الاول وصدر المبحث الاول التقسيم الموجود لبنيانى

امنـ ٤١٠ ...

الى بيان اقسام الاعراض فعند المتكلمين الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم والقديم عندنا هو الواجب تعالى وصفاته لما يجيء والا اى وان سبق بالعدم فحادث فان تحيز الحادث بذاته فجوهر او بتبعيته اى يكون حالا فى المتحيز بالذات فعرض وما لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز بالذات فلم يعده من اقسام الموجود ولم يثبت وجوده عندهم والعرض اما مختص بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة او غير مختص كالاكوان وهى اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات وهى المدركات بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس والفلاسفة قالوا الموجود ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شىء اصلا فواجب والا اى وان لم يكن وجوده لذاته بل يحتاج الى الغير فممكن وهو ان استغنى عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع فجوهر والا اى وان لم يستغن عن محل بل يحتاج اليه فى الوجود فعرض واجناسه اى اجناسه العالية الشاملة للاعراض المندرجة تحتها عند الحكماء بحكم الاستقراء تسعة وعاشرها الجوهر ويسمونها المقولات العشرة ولم يذكروا فى الحصر ما يصلح للاعتماد بل بتقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء فقيل العرض اما ان يقبل القسمة لذاته او لا الاول الكم والثانى اما ان يقتضى النسبة لذاته او لا الثانى هو الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضى النسبة لذاته والاول هو ما يقتضى النسبة اى مفهومه معقول بالقياس الى الغير وهو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم فى المكان والثانى المتى وهو الحصول فى الزمان او فى طرفه وهو الآن والثالث الوضع وهى هيئة تعرض للشىء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والرابع الملك وهو هيئة تعرض للشىء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله والخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة يعنى نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى والسادس ان يفعل وهو تاثير الشىء فى غيره اثرا غار الذات بل يتجدد ما دام مؤثرا والسابع ان ينفعل وهو غير التاثر اى قبول الاثر وامتناع قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات كالبياض للجسم وبالاجتماع كوحدة القائمة بالعشرة وحيوة البنية ضرورى لا يحتاج الى برهان وقد نبه بانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك لان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة وكون موضوعه الذى هو محل العرض جزء العلة لعلة المستقلة التى يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التى يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص والاول هو امتناع قيام العرض بنفسه لا يحتاج الى تنبيه ايضا واعلم ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين وقالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لئلا يرتبط منهما فلزم قيام العرض الواحد بمحلين فاشار المصنف الى الرد بقوله والعرض فى مثل القرب والجوار والتاليف متعدد وقرب هذا وان شاركه فى الحقيقة النوعية ويستحيل انتقاله اى انتقال العرض من محله لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله

لانه ليس مستقل الوجود بان يكون فى نفسه والعرض ذلك المحل فى الوجود فى نفسه بل لان تشخصه لتشخص العرض المعين ليس بماهيته ولا انحصر نوعه فى شخصه ولا المنفصل لان النسبة الى الكل سواء فلا يكون الا بمحله ولعل ما توهم من حدوث المثل فى المجاور انه انتقال لما يوجد من مجاورة النار الحرارة ومن المسك الرائحة وليس كذلك بل هو حدوث بالفاعل المختار عندنا او لحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدأ عندهم وفى جواز قيامه اى العرض بالعرض خلاف مبنى على الاختلاف فى معنى القيام فمن قال انه التبعية فى التحيز منع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تابعا له فى التحيز والتحيز ليس الا للجوهر او الاختصاص الناعت اى من قال معنى قيام العرض بالعرض اختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به جوز كما فى اختصاص البياض بالجسم وهم الفلاسفة والجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه اى العرض وهو ما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر وهذا امر عارض اى ليس بما سلبيه ينبئ عن ذلك اى عن عدم البقاء ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به اى بالعرض ضرورة كونه ويعاله واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما مر ولانه لو كان باقيا يستلزم امتناع زواله اصلا لانه لو امكن زواله لكان حادثا وذلك الحدوث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضى الذات عدمه لا يوجد اصلا او بزوال شرط من شرائط الوجود وينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او يكون حدوث الزوال بطريان ضده فيه وهو باطل لان حدوث الضد فى ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفائه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثانى موقوف على الآخر معلل به او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد له من اثر فيصير النفى المحض اثرا له الكل ضعيف اما الاول فلان العرض فى شىء انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر واما الثانى فانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض واما الثالث فانا نختار ان حدوث الزوال يكون بنفسه وقولك فيمتنع الوجود ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم فى الزمان الثالث او الرابع دون الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يمتنع

المبحث الثانى

الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم فان احد قسميه اعنى العدد يعم المجردات عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة يطلق على معنيين الفعلية وهى الفصل والفك والوهمية وهى بمعنى فرض شىء غير شىء وهذه من خواص الكم فهو اى الكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك قدم المنفصل لاعتبار وهو العدد لا غير فانك اذا اسقطت من العشرة الى الستة انتهى اليه البتة وابتدا الاربعة الباقية من السابع لا من السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بين قسمى العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط ومتصل ان كان من اجزائه من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء حد مشترك كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار وهو اى الكم المتصل ان كان غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود فزمان والا اى وان لم يكن غير قار فيكون قارا

اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود فهو مقدار فان انقسم المقدار فى جهة واحدة فهو خط او فى جهتين فهو سطح او فى الجهات
الثلث فهو جسم تعليمى وهذا اتم المقادير قال فى شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعى وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمى
وقد يؤخذ الجسم التعليمى مع الاضافة الى آخر كالمفروض اولا فيسمى الطول والمفروض ثانيا المقاطع الدوال على زوايا قوائم و
يسمى العرض والمفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين العدد امر اعتبارى يعنى انهم انكروا العدد
الذى هو الكم المنفصل لانهم قالوا ان العدد هو الكثرة المركبة من الوحدات والوحدة عدمية فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة و
انكروا المقادير ايضا وقالوا المقادير جواهر مجتمعة لان تركب الجسم عندهم من جزء الذى لا يتجزى كما سيأتى فلا اتصال بين اجزاء
التى تركب الجسم منها فكيف يسلم ان فى الجسم امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى تفرض فى الجسم بينها
مشترك نهايات وانقطاعات كيف لو سلمنا ان المقادير بسبب جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
والنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمى ولو ثبت فالمتالف من العدمى عدمى وانكروا وجود الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمى لانه
لو كان موجودا لكان هو الماضى او المستقبل او الحال والاولان باطلان اذ لا وجود للماضى والمستقبل وكذا وجود الحاضر لانه
لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجزاء الزمان فى الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام فى الجزء الثانى الذى يصير عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذى يصير عقيب الثانى اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما ماضيا
كان او مستقبلا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كذا قرر المص فهو يستلزم وجود الجزء والحكماء لا يقولون به ولان تقدم اجزائه اى الزمان ليس
تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان التقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر فى الوجود فما يكون الا بالزمان فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان سابق والمتاخر فى زمان لاحق والكلام فى ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على بعض فتسلسل ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد وجوده اى الوجود لكونه اى البعدية زمانيا لان المتاخر زمانا لا يجامع
مع المتقدم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا اى ليس فى سبيل التقدم والتاخر الذى فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
ليس بذاتى واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه من اجزاء متتالية ونقضية ورد الاستدلال الاول وهو قوله
اذ لا وجود للماضى الخ بان العدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعنى ان عدم وجود الماضى والمستقبل فى الحال لا
يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضى الا ما فات بعد الكون وللمستقبل الا ما هو بصدد الكون ورد الاستدلال الثانى
وهو قوله التقدم الخ بان التقدم اى تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما بالذات قال المص فى شرح المقاصد انا نجد
بالضرورة ان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض نظرا الى مجرد مفهوم التقدم والتاخر من غير احتياج الى عارض فان
سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر فى زمان فلا ينحصر اقسام التقدم فى الخمسة
بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات ونقول المص فقدية العدم اى عدم تناهى

الزمان الذى نفيتموه تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فى طرف الماضى فان تقدم الماضى بذاته لا بزمان آخر فانه
اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر فلا يلزم التسلسل ورد الاستدلال
الثالث بانه بان امتناع العدم بعد الوجود لا ينافى الامكان الذاتى ولا يقتضى الوجوب الذاتى المنافى للتركيب و
النقض غايته انه يكون واجبا بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قالوا اى الحكماء المثبتون لوجود الزمان ان
وجودا متماديا ينصف بالمضى والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل ضرورى يعترف به العامة مثلا كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب عدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية زائدة
على وجود الاب وعدم الابن وليست امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التى هى عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية ثبوتى وهو المطلوب وتنبيه بان تقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات ولا يصح تقسيم
المعدوم المطلق فعلم انه موجود واما حقيقته اى حقيقة الزمان فقيل والقائل ارسطو وهو المشهور فيما بين القوم هو
مقدار حركة الفلك الاعظم لانه اى الزمان التفاوت كم لان المساوات والمفاوتة من خواصه ولثبوت
امتناع تالفه اى الزمان من الآنات المتتالية التى هى الوحدات كم متصل ولعدم استقراره لان الاستقرار يقتضى
اجتماع اجزائه وهو مع مقدار الهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان هى الحركة
والامتناع قيامه اى ثبات الزمان لما مر من انه غير قار مقدار الحركة مستديرة اذ الحركة المستقيمة ينقطع
لما سيأتى من تناهى الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين فى جهة صادرتين من متحرك واحد هى الحركة
الفلكية ولتقدير جميع الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء به اى بالزمان فهذه الحركة فى ساعة وتلك فى ساعتين
هو مقدار لاسرعها اى اسرع الحركات فى امكن تقدر الحركات كلها به اذ الاكثر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس
ومعناه اى يعنى بالاسرع على اصول الفلاسفة وقيل هذا مذهب الاشاعرة فى حقيقة الزمان انه متجدد
معلوم يقدر به متجدد موهوم ازالة للابهام وتحصيل العلم ولا يفيد هذا القول الحقيقة اى حقيقة الزمان وذلك لانه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا لا موهوما وان جعل عبارة من الاقتران هذا
فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شئ وان كل معين فهما فى امر ما معا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت الذى
يجمعهما فيه فيدور والقدماء على انه اى الزمان جوهر لا عرض مستقل اى مجرد عن المادة لا جسم متقارن لها لا يقبل
العدم لذاته فهو ممتنع بوجوده وانه يوجد جسم ولا متحرك لان ما هو مستقل بذاته لا يحتاج الى الغير
المبحث الثالث المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه فى تعلقهما بالحركة وتكونه راجعا الى اقسام الكم
المتصل على بعض الاقوال فقيل هو السطح الباطن من الحاوى المماس للظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس

وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويحده واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين الامارات من مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة مثلاً اذا جعلنا رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وعموم راي المكان لكل جسم بالقياس على هذا بخلاف قوله هو السطح الباطن من الحاوي الخ لان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم فيكون سطحه الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك عند هبوب الرياح والحجر في الماء الجاري مع تبدل السطوح المحيطة بها ساكنا بدل خبر لقوله والامارات على الثاني وهو ان المكان البعد الذي ينفذ فيه الخ وقيل يجوز خلوه اي خلو المكان عن شاغل يعني هل هو يجوز ان يكون فراغا لا يشغله شاغل وهو الخلاء سواء سمي بعدا او لم يسم قيل نعم يجوز والقائلون المتكلمون لانا اذا رفعنا صفحة لمساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيها ارتفاع وانخفاض عن مثلها اي مثل تلك الصفحة التي فرضنا تحتها دفعة اي يرتفع جميع جوانبها معا لئلا يلزم التفكك لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس والمسام بحيث لا يدخله الهواء من خارج اصلا فلا جوف وقيل اي لا يجوز خلو المكان عن الشاغل والقائلون الحكماء والا اي وان قلنا انه يجوز لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ من خلاء وليكن ذلك ساعة وحركة اخرى مثلها في القوة المتحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في فرسخ ملاء غليظ كالماء فهذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان حركة الاول ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في ساعتين ونفرض حركة ثالثة مثل الاولى في القوة المتحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في قوام من نصف قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة التي في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة التي في الملاء الرقيق مع المعاوق متساويان فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهو محال لان الضرورة تشهد بالتفاوت في الحركة مع المعاوق والحركة مع عدم المعاوق فلزم ان يكون الحركة الاولى التي فرضناها في خلاف الواقع ومن امارات الضمير راجع الى اهم من السابق وهو عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء ما نشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا تخلو المحجمة وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء والمعترض في لزوم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث تقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها مقتضية لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فيكون على ذلك القدر الذي تقتضيه ذات الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب المعاوقين في المثال المذكور للاصل الحركة

وفي الامارات المذكورة بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من الامور لاجل امتناع الخلاء بل يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه مستظهر من الجانبين اي من جانب المثبت والنافي فالمثبت للمدعى فلا يعيبانه

المبحث الرابع في المقولة الثالثة وهو الكيف قدمه على سائر المقولات لانه اعم وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة واقسامه بالاستقراء اربعة وقيل وجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي المحسوسات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات فهي الكيفيات المختصة بها او لا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات القسم الاول المحسوسات بالحواس الظاهرة وهي الخمس البصر والسمع والذوق والشم والكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف فنذكر خواصها فنقول اصول الملموسات اي الكيفيات الملموسة التي لا تخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية وتسمى باوائل المحسوسات الحرارة قال ابن سينا الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات والبرودة تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة هي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسيرها عند الامام الرازي واليبوسة هي كيفية تكون الجسم بها اسهل التفرق عسير الاجتماع وقد يقال يعني ان الحار كما يقال لما يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا كذلك يقال الحار لما يحدث حرارة ما باشر طلاقا البدن كالاغذية والادوية الحارة او لا يكون بشرط ملاقاة البدن سواء كان ملاقيا او قريبا كالسموم الحارة القاتلة شهادة ريحها التي تمر عليها ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس فقيل انها نارية قال الامام الرازي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا اذ ما المتوسط بالكسار سورتها عند تفاعل العناصر فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل سماوية قال ارسطو انها من جنس الحرارة التي من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل الذي حصل بعد انكسار سورة كيفيات العناصر مناسب لجوهر السماء والبساطة الحاصلة بعد امتزاج العناصر مناسبة لبساطة السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل هما مخالفة لهما اي مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية ودفعها الاستيلاء على الرطوبات الغريزية ومنها اي من الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات في الجهات ستة بحسب العرف يعني ان هذا امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة بعدد الحسب ما للجسم من الاجزاء او غير متناهية عند من لا يقول بالجوهر الفرد والاعتماد الطبعي منها اي من الانواع الستة ما يكون الى فوق اي الميل الى العلو وهو الخفة او ما يكون الميل الى تحت اي اسفل وهو الثقل يعني ان الجهتان

التحقيق ان اللتان لايتبدلان اصلا هما العلو والسفل وان الاعتمادين الطبعيين الذين بينهما غاية التباعد هما الثقل
والخفة وهما متضادان لايتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد والفلاسفة اى الحكماء يسمونه اى الاعتماد الميل
بان الميل ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما فهذا تصريح بان الاعتماد علة للمدافعة لا نفسها ويجعلونه اى الميل منقسما
الى ثلثة اقسام طبعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدءه اى الميل ان كان من خارج وتاثير غيره فيه فقسرى كالمدافعة
المحسوسة من المرمى الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور فنفسانى كمدافعة
الحيوان بغيره والا اى وان لم يكن مع شعور فطبعى كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبر هذا
الترديد فى التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبعيا لان الميل الطبعى ما تقتضيه القوة على وتيرة ابدا
كمثال الزق المفروض وعلى وتائر مختلفة تميل النبات واصول المبصرات الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والقرب والبعد والصغر والكبر فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما قال صاحب المواقف واعلم انه
لا يمكن تعريفهما لظهورهما واما ما يقال فى التعريف فتعريف بالاخفى ولكل منهما اى من الالوان والاضواء انواع كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وكضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان لجملة جملة من انواع اللون عارضا
خاصا واسما خاصا كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض وكالسواديات المشتركة فى قبض البصر وفى
اسم السواد ونحو ذلك بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للاجسام الشفافة
كما فى الزبد اى زبد الماء والثلج فان كلا منهما مركبان من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهواء المخالط والضوء النافذ فيه
ولا يوجد سبب ظاهر لتخيل البياض سوى ما ذكر وكذا تخيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب
سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اى ذلك التخيل كونه اى البياض حقيقة يحصل باسباب آخر والضوء
ان كان ثبوتها للجسم من ذات المحل كما اى كالضوء القائم للشمس والنار والكواكب غير القمر فذاتى والا اى
وان لم يكن ثبوتها للجسم من ذات المحل بل كانت مستفادة من غيره فعرضى وهو ان كان مستفادا من المضئ بالذات
فهو اول ويسمى كضوء نورا كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس وان كان حاصلا من مقابلة المضئ بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلا وان كان من مقابلة المضئ بالغير المضئ وهو ثالث كظل
الجدار المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس وهكذا يختلف شدة وضعفا بحسب المعدات الى ان يحصل الظلمة والظلمة
عدم ملكة لداى للضوء فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومجعوليتها الماخوذة من قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافى للمجعولية
هو العدم الصرف كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حايلا للجالس فى الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس
اى كما لا يرى الخارج ويصير الظلمة حايلا له عن ابصار من فى الغار لعدم الفرق فتعين انها عدم الضوء اذ لو كان مرئيا حقيقيا

قائما بالهواء مانعا من الابصار ولم يرى احدهما الاخر وما نشاهد للضوء الذاتى من الترقرق والتلالؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض
منه كما للشمس يسمى شعاعا وللضوء العرضى كما للمرءاة يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان الضوء
ظهور ذاتى والنور عرضى كذلك الشعاع لمعان ذاتى والبريق عرضى وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ
كالشمس والمصباح وغيرهما وتتصل بالمستضئ بناء على ان حدوثه اى الضوء وانحداره من مضئ عال و كل متجدد
متحرك او بناء على ان الضوء متحرك بالذات كما نشاهد فى الانتقال او على انه متوسط بيننا اى بين المستضئ وبين المضئ
نوهم بحركته تشاهد فى ضوء الحدار بسبب العايق وميله فانه يحدر من مضئ عال ونذهب بميل بميله او نشاهد اتباعا
اى فى ان يتبع الضوء المضئ فى الحركة اى يتحرك بحركته وينتقل بانتقاله كما فى المصباح وغيره وانعكاسا اى فى انعكاس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلا ويحدث فى الشئ الذى يقابل المستضئ فالضوء بتوسط هذا الشئ والمضئ فيكون فيه حركة وانتقالا
والكل وهم لانشاهد بلا ريب ان النور اذا دخل من الكوة فى البيت ثم سددنا دفعة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
فثبت انه كيفية كانت مبصرة بعد السد وعدم بعده وعدمه رؤية الالوان فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده
وقال به ابن سينا وكثير من الحكماء واحتجوا بانا لا نرى الالوان فى الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لعدمها
او لوجود العايق وهو الهواء المظلم والثانى باطل لان الهواء المظلم لو كان مانعا لكان للجالس الغار عن رؤية ما هو خارج الغار
مانعا وليس كذلك فتعين الاول والحق ان الضوء شرط لرؤيته وهو مختار الامام الرازى واحتج بان قبول الجسم للضوء
مشروطا بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا لوجود الضوء لزم الدور وضعف المص بان هذا دور معية واما
المسموعات فالاصوات وسببه اى سبب الصوت القريب هو تموج الهواء ولا نعنى بهذا التموج حركة انتقالية من
هواء واحد بل نعنى به حالة شبيهة بتموج الماء اى يكون لصدمته بعد صدمته وسكون بعد سكون المعاول للقرع العنيف
اى مساس شديد او القلع العنيف اى تفريق شديد فانهما يخرجان الهواء الى ان ينقلب من المسافة التى يسلكها
الجسم القارع والمقارع الى جنبتيها بعنف وتكييف ذلك الهواء ثم يتكيف هواء آخر يجاوره وهكذا الى ان ينتهى الى الهواء
الراكد فى الصماخ ويدل على وجوده اى وجود الصوت خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك اى خارج
الصماخ ادراك فاعل من على جهة اى جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعنى ان الصوت
موجود فى خارج الصماخ لانه لو لم يوجد فى خارج الصماخ بل داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهة اصلا لانه لا تدرك الا فى تلك الصماخ
التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا تدرك الصوت انه من اى جهة وصل لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
يكون الصوت موجودا قبل وصوله الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليعلم جهته والتمييز بالرفع عطف على ادراك
بين قريبه وبعيده اى الصوت القريب والبعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة وندركه حيث هى من
الامكنة لما امكننا ان نميز منها بحسب القرب والبعد ويدل على كون ادراكه اى ادراك الصوت بوصول الهواء المتموج ولقبة الماة

التكييف بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات انه تقبل الصوت مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان
الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى صماخه لما كان
كذلك وانه ينفرد بسماعه اي بسماع الصوت من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء كما نشاهد في وضع طرف انبوبة في
فم انسان والطرف الآخر في صماخ انسان ويتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه انسان دون
غيره وما ذلك الا لعدم وصول الهواء المتكيف به الى غيره واذا رجع الهواء بمصادمة جسم كجبل او جدار املس بحيث يعوق
الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الهواء الاول حدث على هيئته كالصوت الحادث في الكنبد عند النطق فهو الصدى
واذا عرض له اي للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا حادثا في المسموع بيانه ان الاصوات
قد يتمايز بالحدة والثقل بان يكون بعضها حادا وبعضها ثقيلا وقد يتمايز بالطول والقصر كذلك وان يكون بعضها طيبا
وبعضها غير طيب وذلك التميز ليس في السمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها متضمن للصوت
المسموع فبهذه العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحروف وينقسم اي الحرف الى صامت
ومصوت مقصور هي الحركات الثلث وممدودة هي المدات فاعلم ان الحروف المصوتة الممدودة هي التي
تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء ولكن اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها والحركات
المتجانسة كالرفع والنصب والجر كهو وها وهي وما سواها الصوامت وهي ما سوى الثلثة المذكورة ولكن
ان تولدت من اشباع حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصوت المقصور اي الحرف الصحيح المتحرك يسمى
مقطعا مقصورا والصامت مع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا بالقطع مثال الاول ولا
بالاشباع مثال الثاني وقد يقال الممدود للمقطع مقصور مع ساكن بعده سواء كان مصوتا او لا
اعم من الاول مطلقا مثل كم والمولف من الحرف سواء كان من الصامتة او المصوتة يسمى بالكلام المفرد
وهذا يشمل الكلام المهمل والموضوع والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد يخص الكلام بما يفيد دلالة على
يصح السكوت عليها سواء كان انشاء او خبرا وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع قال المص في شرحه
الافاصد فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين و
من مقطعين وبازيد من مقطع وحرف وارض واحشو من لفظ وحرف الى هنا كلامه وقد ... والمفهوم الفارابي
ان اللفظ من قبيل الكم المنفصل وقال في التقسيم وان الكم المنفصل ينقسم الى ما هو العدد والى غير ما هو اللفظ و
استدل بانه واجزاء اذا فقد جميعه بجزء منه وكلما هو كذلك فهو كم ورد بان هذا اي التقدير بالاجزاء الذي
هو خاصة الكم انما يعتبر فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الكم ما يكون بالذات
واصول المدركات الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب الاحوال الثلثة للفاعل في الاحوال الثلثة

للقابل لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل قال المص ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج اشياء من الكيفيات بها بحيث لا تتميز في الحس
وهذه المركبات قد يكون لها اسما كالبشاعة المركب من الحرارة والقبض كما في الحضض نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من
المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واصول المشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص انما اعتبرها من وجوه ثلثة احدها
من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة او منتنة وثانيها من جهة ما يقاربها من الطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح القسم الثاني الكيفيات النفسانية وتسمى مع الرسوخ والاستحكام
في النفس ملكة وبدونه اي بدون الرسوخ والاستحكام حالا والاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
ان يكون الكيفية النفسانية في الابتداء حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فمنها اي من الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الحيوة وهي المبدأ لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع فالحكيم يشترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى ووجود البنية وهي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على ما شاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
تنبعث من التجويف الايسر من البدن فيسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشرايين وهم يشترطون وجود
الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سريان الروح بشدة ربط منع ونحن لا نشترط شيئا من ذلك لامكان ان يخلقها الله تعالى
الحيوة في البسائط في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة قد ينتفي بفقدها اي هذه الاشياء والموت زوال الحيوة
عدم الحيوة عما يتصف بها بالفعل يعني ان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة وقيل كيفية وجودية تضادها يخلقها الله تعالى في الحي فيكون بينهما تقابل التضاد وقد يطلق الموت على عدم
اي الحيوة مطلقا كما في الجماد ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل قال
صاحب الصحائف لا بد للادراك من قوة بها يصل الى معنى المدرك حتى يتحقق امور ثلثة تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة
المدرك اذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا تأثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فيدرك المحسوس ويلتفت النفس اليه
فيدرك ويميزه فادراك الحاسة هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو العلم انتهى كلامه ثم ان المدرك
لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان عين المدرك او داخلا فيه فحضوره نفسه عند العقل ... الوجود

فى الخارج كالنفس وصفاتها او يكون خارجا عنه وهو لا يخلو من ان يكون ماديا وهو الذي يكون حضوره وتمثره عند
العقل بصورته المنتزعة واليه اشار بقوله كما فى الماديات او غير مادي وهو الكيفية الحاصلة ابتداء لكونها صورة لما هو مجرد
فى نفسه كما فى المجردات ولما لا تحقق ولا حقيقة له اصلا كما فى المعدومات وهي الضمير راجع الى الكيفية المدركة مع انها مغائرة للهيئة
التي بها الاتصاف يعني انه لو قلنا ان الهيئة تحصل فى الذهن لزم ان يكون متصفا بها كما اذا قيل مثلا ان هوية السواد
قد حصل فى الذهن لزم ان يكون الذهن اسود وليس حصولها اى تلك الكيفية خبر لقوله هي للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم
اتصاف المدرك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به اى البخل بل يكون كريما كما كان ولا يتوقف حصولها
للنفس على تصورها فان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصوره بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
جعل الادراك اضافة فقط زاعما ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور المنفصلة فى النفس او صفة ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث بين ان العلم
داخل فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض وبين ايضا ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب فى حقيقة العلم فاشكل على نا به العلم بالمعدومات
سيما الممتنعات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للادراك الا ما ذكر ولزم القول بالصورة فى الكل اى الادراك المعدوم
معنى واحد فى الكل سواء كان موجودا او معدوما ممتنعا او غيره ويكون معناها اى معنى الصورة للمعدوم ان المعدوم
وجودا غير متأصل وهي اى تلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اى بغير ملاحظة القيام
بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان فى الموجود العلم هو ما يكون فى الذهن والمعلوم هو ما يكون فى الخارج
وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشئ الموجود فى المادة على هيئات مخصوصة محسوسة من نحو الاين
والوضع والثاني تخييل وهو ادراك الشئ الموجود على الهيئات المحسوسة المخصوصة سواء كان حاضرا او غائبا والثالث توهم
وهو ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود فى المادة والرابع تعقل وهو ادراك
الشئ من حيث هو هو لا غير هذه الحيثية فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال لمطلق الادراك
فيعم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للاخير فقط
وهو التعقل بتفسير العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم للتصديق الجازم المطابق للمعلوم الثابت ويسمى التصديق
الخالى عن الجزم ظنا هذا هو الظن الصادق وهو المرادفة فالظن التصديق الثالث المطابق للمظنون ويسمى التصديق
الجازم الثابت الخالى عن المطابقة جهلا مركبا فعلى هذا يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثالث الغير المطابق
للمظنون قسما من الجهل المركب ويسمى التصديق الجازم المطابق الخالى عن الثبات اعتقادا واما الشك فهو ما يكون متساوى

الطرفين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخر فتصور مقابل للعلم والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بان لم ينتبه بتنبيه فنسيان والا اى ان لم ينته الى زوال الصورة بل يذكر بالتنبيه فسهو والجهل
يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون هذا الجهل عدم ملكة للعلم
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وثانيهما الجهل المركب تفسيره ما مر وانما سمي مركبا لان هذا الجاهل يعتقد الشئ على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو مضادة اى للعلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف وقيل القائل المعتزلة هذا الجهل مماثل للعلم
اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض المطابقة وعدمه فانهما حقيقتان مشتركتان فى كون كل منهما اعتقادا جازما ثابتا
والامتياز ليس الا بالعارض المذكور وهو خارج عن الحقيقة ولا نعني بالتماثل الا هذا والعلم قسمان القديم وهو علم الله تعالى
والحادث وهو علم المخلوق وهذا على ثلثة انحاء لانه قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد وحصول هذا العلم
بالضروريات يكون بالحواس فيستدل بالاحساس الجزئي على الحكم الكلي والنظريات يكون بالضروريات وقد يكون بالفعل
وهذا يكون علما اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل للمركب او يكون بالفعل تفصيلا وهو العلم
التفصيلي بان يلاحظ التفاصيل للاجزاء المركب متميزا بعضها عن بعض يلاحظ كل منها على الانفراد وجاز انقلاب
العلم النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به بما به النظري فى عكسه اى
الجواز انقلاب الضروري نظريا خلاف وهذا الكلام يدل على انه لا خلاف فى الاول مع ان الامام قال بعدم الجواز
فيه ايضا ذهب طائفة من جمهور المتكلمين الى ان انقلاب الضروري بالنظري لا يجوز لانه لو جاز لجاز فى جميع الضروريات
ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لا يمتنع حصول شئ من العلوم لاستلزام الدور او التسلسل وقال بعضهم انه
يجوز لان العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة وقد جاز فى بعض العلوم ان يكون نظرية فكذا فى الكل
قال الامام والقاضي انه لا يجوز فى الضروريات التي هي شرط الكمال العقل لاستلزام الدور لان النظريات متوقفة
على النظر وهو على كمال العقل وهو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزم الدور كما اى كالخلاف الكائن فى لزوم
تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالحادث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي
لا نهاية لها مع انه واحد اما تعدد هذا العلم المتعلق باكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
انه لا يلزم التعدد بل يجوز ان يتعلق العلم الواحد باكثر ورده الآمدي بانه قياس من غير جامع والثاني لكثير من
المعتزلة ان التعدد لازم لان العلم الواحد الحادث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
النهاية فيلزم ان يكون الواحد منا عالما بجميع المعلومات وهو محال كذا قيل والثالث لبعض اصحابنا كالقاضي
الباهلي انه قال ان تعدد العلم لازم بتعدد المعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يقتضي الى اجتماع النظرين

وهو محال دون الضرورية الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين انه لازم في المعلومات المنفكة ومحله اي محل العلم القلب بدليل السمع اعلم ان الشرع دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ولا يختص العلم بمحل معين عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد الا ان الكلام في القلب فقال المحققون ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة والجزئيات المشاعر الظاهرة والباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادراكها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات هذا تذييل ومناط التكليف الشرعي هو العقل ولفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم والاقرب انه القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث تتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهي القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وهذا معنى ما قال بعض اهل الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها واضحا عند العقل غير ملتبسة بغيرها ولعسر تعريفها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق الارادة في الوجود الشهوة وهي توقان النفس الى الامور المستلذة كما ان يقابلها الكراهة تغاير النفرة ولشدة تعلقهما بالقوة الادراكية كشدة تعلق الشهوة بالطبيعة الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه اي اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر او هي العلم بما هو عند العالم كمال وخير والتفسير اي تفسير الارادة بصفة اي كيفية تحصل للفاعل بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يكشف حقيقته ولا يوضح معناه وزعم الشيخ الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت ارادة الشيء غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فامتنع اجتماعهما لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالف لها فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض الضد وضد كراهة الضد ارادة الضد فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهو ممنوع ومنها اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي صفة يؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية او صفة تكون مبدأ الافعال مختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وزاد صاحب المواقف لفظ القريب فقال مبدأ قريب احترازا عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لها لكن باستخدام الطبائع والكيفيات اعترض عليه السيد المحقق بانه لو كانت المؤثر فيها الطبائع دون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المبدأ وان كانت المؤثر فيها النفوس والطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان القريب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القريب مستدرك

فلورود هذا الاعتراض ترك المصنف قيد القريب والقوة يقال لفظ القوة للصفة التي بها يتمكن من اداء افعال شاقة ويقابلها الضعف اعم اذ تعريفها المصطلح هي المبدأ للتغير في آخر من حيث هو آخر واشار بلفظ آخر الى انه يجب التغاير بين المؤثر والمتاثر ويفيد الى ان التغاير يكفي بحسب الاعتبار ثم القوة اما تكون مع القصد والاختيار او بدونهما اي بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الآثار او لا يكون مختلفة الآثار فالحاصل من ضرب كل من القصد وعدمه في اختلاف الآثار وعدمه اربعة فالاولى وهي ما يكون مع القصد ومختلفة الآثار القوة الحيوانية والثانية هي ما يكون من القصد ومتفقة الآثار القوة الفلكية والثالثة وهي ما لا تكون ما لا يكون مع القصد والشعور وتكون مختلفة الآثار القوة النباتية والرابعة وهي ما لا تكون مع القصد والشعور وآثارها تكون متفقة القوة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل وتسمى بالاستطاعة هذا مذهب الشيخ واصحابه ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق لا قبله لامتناع بقاء العرض زمانين والقدرة عرض لو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة ووجود المعلول بدون العلة وهو محال ورد بانها تستمر بتجدد الامثال فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كالعلم وغيره كالميل والتميز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها قالوا اي المعتزلة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم يتعلق الا حال الفعل وجوده لزم ايجاد الموجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل ورد بما سبق في بحث الوجود والمنبي المحال من ان ايجاد الموجود عليه بمعنى ان المستحيل ايجاد المؤثر بوجود حاصل بغير هذا الايجاد فلا وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القابل يكون قبل الفعل لا يشترط ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف والمقدور له في الجملة كالايمان الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا فعلى الاول اي على ان يكون القدرة مع الفعل الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر والحق ان القوة التي هي مبدأ الافعال تاثيرا عند القابل به او سببا عاديا عندنا توجد مع الفعل وقبله وبعده ومع جميع شرائط التاثير لا يكون الا معه قال المصنف في شرح المقاصد اورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تاثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله

انواع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً فضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك اهـ
كلامه والعجز قيل عرض ضد القدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلا يتعلق الا بالموجود واستدل على
وجوده بان كل فاعل يجد التفرقة بين كون الشخص زمناً وبين كونه ممنوعاً من القيام مع سلامة الاعضاء وما هي الا لان الزمن
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يخفى ضعفه وقيل القائل ابو هاشم والاصم عدم ملكة للقطع بان عجز
المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل مع المعارضة لا مع السكوت وترك المعارضة وجعله مشتركا
بين المعنيين اي بين عدم القدرة عما من شانه القدرة فيكون عدمياً يتعلق بالمعدوم وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلاف اللغة والعرف والقدرة تضاد الخلق لما ان افعاله تصدر بسهولة
بخلاف القدرة فان نسبتها الى الضدين واحد والخلق نسبته الى احد الضدين اولى لذلك يصدر عنه الافعال بسهولة وبلا تقدم روية
سوية كمن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة ويخرج بهذا التقييد قوة الفعل التكليفي فانها مع تقدم روية كالبخيل
اذا اراد الكرم تكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء بخلاف الخلق
فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال سوية كالقدرة ولما كانت القدرة قد يصدر عنها الافعال
لا بسهولة ولا باستغناء روية كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية كما قال في
التجريد ان القوة تضاد الخلق لتضاد احكامها والقدرة هل تضاد النوم فيه تردد فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا
الى ان افعال النائم مقدورة له فالنوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاد ابو اسحق وتوقف القاضي وباقي الاصحاب قال صاحب
المواقف الخلق ملكة يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت
ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الافعال عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له ولكن يصدر الافعال بعسر فلم يسم خلقا
ايضا اذا اجتمعت هذه القيود معاً كانت خلقا وينقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرهما فالفضيلة الخلقية هي الوسط والرذيلة
هي الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط والرذائل الخلقية اصولها هي اطراف تلك الاوساط وسيجيء تفصيلها
في قوى النفس انشاء الله تعالى ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم قال المص وهما بديهيان كساير الوجدانيات
وتغييران التعريفين المسمى وقد يقصد من تفسيرهما بالادراك الملايم والادراك المنافي حيث هما كذلك اي اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف انهما نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد كالاصابة والوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك وذهب بعضهم وهو محمد بن زكريا الطبيب الرازي على ان كلا
منهما خروج وتبدل عن الحالة الغير الطبعية الى الحالة الطبعية وبه صرح جالينوس ايضا كذا قال المص وكل من اللذة و
الالم اما حسي كتكيف العضو بحلاوة والحرارة وهو ظاهر او عقلي فان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه

ما يتعقل من الواجب بقدر الاستطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك لهذا الكمال مع الحصول هذا
الكمال فاذن هو متلذ لذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد وهو
اي الحسي اقوى واظهر والحسي من الالم سببه اللمسي يسمى وجعا اتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف يصير سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة
او حالة وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود وحيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لا
الملكة لرسوخها اشرف من الحالة لانها اغلب في الصحة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة مضادة للصحة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على انهما قد تكونان راسخة وقد لا تكونان فما كانت راسخة سميت ملكة
وما ليس كذلك سميت حالة وربما يطلقان عليهما بحسب الاعتبار او عدم ملكة لها اي للصحة فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل عدم وملكة وان جعل عبارة نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وقيل
بتسامح يجعلهما من المحسوسات لان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس فجعلها في الكل من المحسوسات
تسامح وكذا المرض ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال هذا في الصحة وآفة الجميع هذا في المرض كانت
بينهما واسطة وهو ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض كما للناقهين
والاطفال والمشايخ والا اي وان لم يعتبر فيهما سلامة الجميع وآفة الجميع بل كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد الى الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
المختصة بالكميات وحدها وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط
والتقعير والتكعيب للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غيرها كالخلقة اعني مجموع
الشكل وهو عارض للكم واللون الذي بحسبه يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية اي ان الزاوية كالخلقة
في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى من غير ان يتحد الخطان فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والخطين والسطح
كما يتوهم وما قيل انها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح لان هذا صادق
على الموضع الذي لا يكون فيه تماس ايضا من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد
شديد على ان ينفعل اي يتهيأ اثرها بالسهولة او سرعة وهو وصف طبيعي كالممراضية والقبول للانفعال ويسمى
ضعفا او استعداد الا ينفعل كالمصلابة والدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا المبحث الخامس
من مباحث الباب الثاني في الاعراض الاين وهو من مقولات النسبية التي اثبت الحكماء وجودها وانكرها المتكلمون
الا الاين وهو الكون في الحيز اي حصول الجسم في المكان ومفهومه لا يتم الا بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر فى الحيز باعتبار جوهر اخر فان امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما اختار لفظ الامكان على الوقوع لجواز ان يكون بينهما مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين
فافتراق او لا يمكن تخلل بينهما ثالث فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصول له فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة
حصول اول فى حيز ثان فالحصول فى آن الحدوث خارج منهما فانه كون مسبوق بكون آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز
آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القائل ابو هاشم واتباعه بل الكون فى اول الحدوث سكون لان الكون الثانى
فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك وهو لا يعتبر فى السكون المسبوقية
بكون آخر والحق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون فى الكل واحد
وانما التمايز بالحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة حتى ان الواحد
بالشخص ربما يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول فى حيز آخر وفى ذلك الحيز باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة معناه امتناع اجتماعها عند تميزها ولو من جهة التماثل فى الوجود والحركة قد يراد بها ما هو
المحقق منهما وهو الحصول اى حصول الجوهر فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر هذا التعريف لاحد انواع الحركة وهى الحركة
المكانية لا لمطلق الحركة وقد يراد بالحركة ما هو الموهوم وهى الحصولات المتعاقبة على الاستمرار اى لوجيد
للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدم مع متأخره دون الاستقرار والسكون الذى يشترط فيه اللبث كما قال ابو هاشم
والقاضى واتباعه فحركة سكون باعتبار ما هو المحقق وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم يكون
بعد حصول الجوهر فى حيز آخر وان اشترط اللبث كما هو المختار والمشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو اى السكون
الحصول الثانى ومجموع الحصولين المذكورين فيه تردد اى فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة واختلفوا فى الجوهر المتوسطة الباطن فقيل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
قيل ساكن اذا حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه ثم الحق ان الباطن من اجزاء
المتحرك متحرك لان الحيز هو البعد المفروض الذى يشغله الجسم وقد خرج كل الباطن والخارج منه وان الواقف عند
هبوب الريح ادعى بان الماء عليه ساكن مع تبدل المحاذيات والمماسات ومبنى التردد فى ذلك اى فى
كون الاول متحركا والثانى ساكنا على التردد فى حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
منه كان الجزء المتوسط متحركا وان فسر با عتبار نقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا للمكان اصلا
فلا يكون متحركا لان الحركة هو ان يتجاوز هذا الحيز وقول الفلاسفة الحركة من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا

او لا دفعة مبنى على بديهة تصور هذه المعانى من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فان المعترض قال
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان المعرف بالحركة فتعريفنا الحركة به دور والجواب انا لا نم ان معرفة التدريج
موقوفة على معرفة الزمان بل هى بديهى يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشئ قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة
الزمان كذا فى الصحايف وشرحه والموجود منها اى من الحركة كون الجسم المتحرك متوسطا بين المبدأ و
المنتهى بحيث لا يكون قبله وبعده فيه لانه لو كان قبله وبعده فيه لكان ساكنا على استمرار اى دام الجسم متحركا واما الكلية
المعقولة اى معنى الحركة الكلى المتصل المعقول المتحرك من المبدأ الى المنتهى فوهمية لا وجود لها فى الخارج لان المتحرك ما دام
لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل فى الذهن كما فى الزمان الاول لوجوده ضرورة وكلاهما
اى للمتحركة من جواهر ستة ملاحظة (ا) فما منه الحركة وهو المبدأ و(ب) ما اليه الحركة وهو المنتهى و(ج) ما فيه الحركة
وهو مقولة الجنس العالى الذى ينتقل الحركة من نوع منه الى نوع آخر و(د) ما به الحركة وهو سببها الفاعلى الذى هو المتحرك و
(و) الزمان فيه لتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لانها ههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به
ففى الاين يعنى ان الحركة تقع فى المقولات الاربعة منها الاين ففيه ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه تسمى بالنقلة
عند المتكلمين والحركة فى الوضع كحركة الافلاك والدليل عليه ان الفلك الذى لا مكان له كالفلك الاعظم وله مكان
كسائر الافلاك اذا تحرك فليس حركته فى الكيف والكم وهو ظاهر ولا فى الاين لانها فيه عبارة عن الانتقال من مكان
الى آخر وحركة الافلاك ليست كذلك لانه لا يخرج بحركته عن المكان لكن اذا تحرك تتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة
اما محوية فقط كما فى الاعظم واما محوية وحاوية كما فى سائر الافلاك وتلك النسبة وهى الوضع فيكون حركته فى الوضع
والحركة فى الكم على الاربعة انحاء واشار المص رحمة الله عليه بقوله كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف اليها وذ
لان الحركة فيه اما من الانتقاص الى الازدياد او بالعكس والاول اما بسبب انضمام جزء ام لا والثانى اما بسبب زيادة
جزء ام لا فالاول حركة الجسم من الانتقاص الى الازدياد من غير ان ينضم اليه جزء آخر يسمى بالتخلخل والثانى حركة الجسم الى
الانتقاص من غير ان ينقص منه جزء يسمى بالتكاثف والثالث حركة الجسم الى الازدياد بسبب اتصال جسم آخر به بحيث
تداخل فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية يسمى بالنمو وهو يخالف السمن والورم لان الزيادة فيهما ليست على نسبة طبيعية
حركة الجسم الى الانتقاص بسبب انتقاص جزء يسمى بالذبول وهو يخالف الهزال لان المتزائد فى النمو قد يهزل والحركة
فى الكيف يسمى بالاستحالة كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه او البروز عليه اكثر قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة وبالعكس ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بساطة لجسم من الاجسام بل كلها مختلفة
من الطبائع ويسمى باسم الغالب فيه فاذا التقى الجسم شئ من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب عليه وتقادم الغالب
ويختلط معه فيحس بالمجموع احساسا آخر وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان الماء بسهولة تفرقه تصل اليها

فيحس بحرارة النار ان كانت فيه اليه اشارة المص بقوله مع الجزم الخ ولله دره اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
لان المقولة موضوع حقيقي للحركة والحركة قد يكون بالذات كحركة السفينة وقد تكون بالعرض كحركة راكبها والاول
وهو الحركة بالذات فالمحرك فيه ان كان خارجا عن المتحرك ففسرية والا اى وان لم يكن خارجا عنه فمع القصد و
الشعور ارادية وبدونهما طبيعية فيدخل فيها اى الحركة الطبيعية الحركة النمو والنبض قال المص قد كثر اختلاف
الناس في ان حركة النبض طبيعية او ارادية ابنية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات وكذا
حركة النفس طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها اى النفس واما من حيث امكان تغيير جزئياتها عن ادنها فا
فارادية وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في
البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد تفعل حركات الى جهة وغايات مختلفة ثم اعلم ان الحركة يتعلق
بامور ستة كما مر وان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية وهي ما به وله والزمان بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها التعلق ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف جهة تنبها
ايضا وهي على ذلك فقال ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه اى اذا اتحد المبدأ والمنتهى والمقولة التي فيها
الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لما عرفت ووحدتها الشخصية بوحدة ما سوى المحرك
لانه يجوز ان يحصل من المحرك حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه يعني اعني المقولة حتى ان الحركة
في الكم وفي الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف اجناس سوافل تحت جنس واحد عال وهو الحركة في الكم
وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم ينبغي ان يحكم بترتيب اجناس المقولة
مثل الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس
وتضادها بتضاد ما منه وما اليه يعني المبدأ والمنتهى قد علمت انه لا تضاد بين الداخلة تحت جنس آخر لان المتضادة يجب ان
يجتمع في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويتخلخل في زمان واحد انما التضاد بين المتجانسة منها فحركتي الكيف كالتسود
والتبيض فانهما مع توافقهما في اللونية وتشاركهما في الموضوع متضادان فانهما سيئان وجوديان بينهما غاية الخلاف واما في
الكم فكالذبول والنمو واما في الاين فكالصعود والهبوط واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة كذا في شرح المواقف
وانقسامها اى الحركة بانقسام الزمان فان كل حركة انما تقع في زمان لانه عارض لها وهو متعددة وكل زمان منقسم
فكل حركة منقسمة ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف ساعة نصف الحركة الواقعة في ساعة هذا الانقسام غير الانقسام الذي
يعرضها بحسب المسافة او بانقسام ما فيه وهو المقولة فان الحركة تنقسم وتتعدد بتعدد الاجناس فان الجنس العالي مثلا ينقسم الى
اربعة اجناس سوافل فالحركة ايضا تنقسم بتبعيتها او بانقسام ماله وهو المادة المتحركة فالحركة عرض حال في الجسم الذي يتحرك

وكل جسم منقسم فتنقسم الحركة الحالة فيه ان الحال في المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة
فاذا فرضنا قطع مسافة في منازل فقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة
الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لتفاوت الكيفية في قطع تلك المسافة في زمان اقل يسمى باعتبار الشدة سرعة وبا يقطع
في ذلك الزمان مسافة اقل يسمى باعتبار الضعف بطؤا اذ ليست هو اى البطؤ لتخلل السكنات للزوم امتناع الحركة
مع خلوص المقتضى للحركة عن الموانع اى علة الحركة البطيئة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة ويقع
في تنار ذلك سكون لزم تخلف المعلول مع تمام العلة وهو محال وللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوفي الرحى اعني
طرف العظيم البعيد من مركز الرحى الطرق الصغير القريب من مركزها وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك دائرتي الطرفين وتتم
دورتيهما في زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة العظيمة اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركة الصغيرة بطيئة فلو كان البطؤ
لتخلل السكنات للزم ان يكون الصغيرة ساكنا حال تحرك العظيمة فلزم الانفكاك وهو باطل وللزوم زيادة سكنات
الطاير على حركاته زيادة لا يحصى اى يزيد السكنات زيادة لا يحصى عدده وذلك انا اذا فرضنا ان الطاير يطير من
طلوع الشمس الى غروبها خمسين فرسخا كان حركة هذه البطاء من حركة المحدد نسبة كثيرة لانها قطعت في المدة المذكورة
تمام الدورة ثلثمائة وستين درجة وهي زائد على مسافة طيران الطير بما لا يحيط الوهم به فلو كان البطؤ لتخلل السكنات لكان
لنسبة السكنات المتخللة بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير وذلك لان الحركة
الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف الف مرة فيكون السكنات المتخللة بين حركات الطير ازيد من حركاته بالف الف
مرة فيلزم ان لا يظهر الحركات القليلة بين السكنات الكثيرة ولا يخفى بطلانه واجيب بان الحركة الكائنة في هذه الايام
المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة لمحض خلق الله تعالى عند ارادته ان يحرك الجسم في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما
في وجود المقتضى وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير واراد الانفكاك
الذي في حركة الرحى الزمتم ما توالايتام الموجب للحس انه التحرك جائز وان الحركات القليلة لكونها وجود
متجددة متميزة السكنات فيلزم ان يرى متحركا بالقدرة وان كانت السكنات اضعاف الاضعاف قالوا اي
ارسطو وافلاطون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون اى زمان يسكن
فيه المتحرك سواء كانت الحركة الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر وذلك لانه اى الاصول الى النهاية
آني لان آن الوصول غير آن الرجوع فلولا زمان سكون بينهما لزم تالى الآنين فيكون الامتداد الزماني
الذي هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجزء الذي
لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون واجيب بانه لا آن بدون الانقطاع يعني ان
الآن عندكم طرفا الزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض كما بعينه

للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وعورض للدليل بانه لو ازه السكون بين الحركتين لكان
بلا سبب ومتى وجد الشئ بلا سبب يكون باقيا كذلك وبيان عدم السبب ان سكون الطبعي فقد ازالة القاسر والتقدير ود للمفروض
عدم القاسر الى السكون لانه متنازع فيه وبانه لو لم لزم السكون لكان لا فى زمان معين لان كل زمان نفرض
خالا قل منه كاف فى رفع الضرورة وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط لملاقات خردلة صاعدة وذلك اذا
فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب
وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذا يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واجيب عن الاول بان السبب عدم علة الحركة حين معادلة الحركتين وهو قاسر
الى السكون الاان فيغلب الطبعية فينزل هابطا وعن الثانى بانه يقع فى زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم
وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد
ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد وكما فى حركة اميد فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل خاتمة للمبحث الخامس قد يكون للجسم حركتان الى
جهة واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصوب الذى يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدء بقدر الحركتين وقد يكون له حركتان
الى جهتين مختلفين فاذا تحرك الجسم الى الجهتين متقابلتين فيبعد عن المبدأ بقدر الفصل كالمتحرك
فى السفينة الى خلاف جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار فضل حركة السفينة والا اى وان لم يكن لاحد
المتحرك فضل على الآخر فلم يكن والسكون يقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فهو بقاء النسب الحاصلة
للجسم الى اشيار ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد وفى غيره وهو الثلثة الباقية الكم والكيف
والوضع فالسكون فيها بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير فيضاد الحركة لانهما معنيان وجوديان بينهما
غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا هذا كما مر وقيل القايل ابن سينا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فيكون التقابل بينهما تقابل عدم وملكة ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كالسكون
معلقا فى الهواء وارادیا كوقوف الطير فى الهواء ويتضاد اى السكون ينتضاد ما فيه كالسكون فى المكان
الاعلى وكالاسفل اذ لاغير يتضاد الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق له بالمبدأ والمنتهى المبحث السادس
من مباحث الاعراض الاضافة هى النسبة المنعكسة اى النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ويسمى هو مضافا حقيقيا والمجموع المركب منه اى من المضاف ومن المعروض اى
معروض المضاف يسمى مضافا مشهوريا والشيئان اللذان بين المضافين قد يتوافقان فى الجانبين ۸
كالاخوة لزيد وعمرو وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف والربع

وقد لا يكون كالزايد والناقص والانعكاس وهو تكرر النسبة اى معقولية يكون بالقياس الى الغير وهو التعبير عن
المضافين قد يستغنى عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة
كالعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث ينتفى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح
او فى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها اى الاضافة قد يكون بصفة حاصلة فى الطرفين كالعشق
فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك قد يكون بصفة حاصلة فى الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول
الادراك ويعرض المعشوق بسبب حصول الجمال او احدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف المعلومية
او لا يكون بصفة اصلا كالمباين والمياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية حاصلة فى شئ من
من المضافين ويعرض اى الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب والابن والكم المتصل كالصغر
والكبر والمنفصل كالكثير والقليل وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
ويتكافوء الطرفان فى التحصيل والاطلاق اى اذا كانت الاضافة فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والوجود والعدم
ذهنا وخارجا فكلما وجد احدهما فى الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى الذهن او الخارج عدم الآخر فيه قوة
وفعلا اى كلما وجد احدهما بالقوة او الفعل كان الآخر ايضا كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها امر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج والا اى وان لم يكن امرا اعتباريا بل يكون موجودا خارجيا للتسلسل لان الحلول فى محل اضافة
لها حلول ويكون هذا الحلول فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى
الامور الموجودة ولزم لا تناهى اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وخمس العشرة الى غير ذلك من النسب وقد يجاب بان سلب الكل لا ينفى
السلب الكلى يعنى ان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون هذا مستحيلا لا وجود
بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل الا السلب الكلى الذى هو
سلب كل فرد كذا قرره المص فى شرحه للمقاصد والتمسك فى وجودها اى الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء تحقيقا على
الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان الاشياء قد يختلف عن حقيقتها بحسب اشتباها
فلا يكون حجة ثم انها فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات وبناه على ما ذكروا
من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام كلها للتلازم الكامل
قوله والمتى هى النسبة الى الزمان والآن الذى هو طرف الزمان اشارة الى تقسيم الاضافة تعنى ان هذه نسبة الى الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها اى هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض او كون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنها اى عن اجزاء الجسم والتى الى الملك هى نسبة الجسم الى حاضر له كالتقمص والتعمم ينتقل بانتقاله كالتختم وهو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وقد يكون غيره كنسبة الانسان الى قميصه والتى الى ان يفعل هى تاثير شىء فى شىء آخر ما دام سالكا اى على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن والتى الى ان ينفعل هى تاثره عنه كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن قال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل او ان يفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك كما تحقق غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك واما ذلك الحال الحاصل المستكمل بعد الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر فيكون كيفا او وضعيا او غير كالكم ونحوه والله اعلم بحقيقة الاحوال ولما فرغ المص عن مباحث الاعراض شرع فى مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب ما سبق فاحضره

الباب الثالث فى الجواهر

الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا فى موضوع وعند المتكلمين هو المتحيز بالذات وهو ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا اى الحكماء ان كان له الابعاد الثلثة فجسم فان قيل هذا التعريف للجسم الطبعى والقيد المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمى يشارك فيه اجيبت بان القيد هو قوله له الابعاد والجسم التعليمى لا يشارك فيه فان قوله له الابعاد الثلثة يشعر ان يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له والا والم يكن الابعاد المتقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هوية بالفعل فصورة او ان يكون له هوية بالقوة فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفس او لا يكون متصرفا فيه فعقل فصل لا اخفاء فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكنه لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلف العبارات فى تعريفه فقال الجسم عندنا اى المحققين من المتكلمين هو الجواهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فردين فصاعدا وعند المعتزلة ماله طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت فيحصل له البعد الواحد فقط او فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من ادنى ما تركب منه الجسم او يكون عددها اى الاجزاء اقل من ادنى ما تركب منه الجسم اعنى ثمانية اجزاء عند الجبائى رئيسهم وذلك بان وضع جزءان يحصل الطول وبوضع جزءان اجزان على جنبيه فيحصل العرض وبوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق او ستة قال العلاف يحصل الجسم من ستة الا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول العرض والعمق او اربعة هذا هو الحق لانه يمكن تحصيل الجسم منها وذلك بان جزء فيحصل الطول وبجنب احدهما جزء ثالث فيحصل العرض وفوق جزء آخر فيحصل العمق وعند الفلاسفة الجوهر الذى يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة

اعلم ان التعريف بالقابل للابعاد الثلثة هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى فانه يصح ان يقال انه قابل للابعاد الثلثة ولا يخفى عليك حصول الاحتراز عنه من معنى القابل فان لفظ يفهم ان الابعاد خارجة عنه وفى الجسم التعليمى مقومة له كما مر وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالجوهر الذى يمكن الى آخره وفسر الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شىء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولهم تردد فى ان هذا التعريف المذكور حد او رسم وقيل انه رسم بالخاصة المركبة بالجنس اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد فى ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصح للجنس ولا قابلية الابعاد فصلا له ثم اعلم ان الجسم البسيط الخ من ان يقبل القسمة او لا فعلى الاول الانقسامات الاجزاء التى يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل او لا واياما كان فاما متناهية او غير متناهية الاول مذهب جمهور المتكلمين وهو ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم على انه مركب من مادة لها الانفسام وصورة عليها يتبدل الامتدادات العرضية والثانى من القسم الاول مذهب النظام والكسافراطيس والثالث مذهب جمهور الفلاسفة كما اشار المص وجمهورهم الخ والرابع مذهب محمد الشهرستانى والقسم الثانى وهو انه لا يقبل القسمة مذهب الفلاسفة كما قال المص وبعضهم على انه بسيط فى نفسه كما هو عند الحس ليست فيه تعدد اجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس والخلاء ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا الى اثباته لنا معاشرة المتكلمين القائلين ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجود بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا فى نفسه غير منقسم بالفعل لكان الوحدة ايضا منقسمة بطلان الثانى بينة اذ وحدة الشىء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهومه عدم الانقسام الحال فيه بمنقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اشيئية حالة فى ذلك الشىء هذا خلف فالشرطية مثلا لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما لا يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزئين غير الحال فى الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا لغيره والثانى بط اما الملازمة فلان التفريق ح اعدام لهويته هى متصلة فى حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلين لم تكونا موجودين فان من المح ان الشىء الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متفاصلين واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا البحرين آخرين وهذا بديهى البطلان كذا قيل وهذا ان البرهانان يدلان انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لولا الجزء لما يزيد الحجم ويكون حجم اثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهى الاجزاء وانه لو لم ينته انقسام الجسم الى الجزء لما انتهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد لكونه مؤلفا مما لا يتناهى

من الامتداد وانه لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا فانه عبارة عن آنات متتالية متعاقبة اذ لا يوجد
منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة والمسافة بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع
القطع بان الماضي من الزمان ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل و بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا ايضا ولان الزمان
منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على
المنقسم على المنقسم وهو المط وايضا النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرف للسطح
وهو طرف للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة وبها اي بالنقطة مماسة الكرة للسطح المستوي مماسة
الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبها قيام الخط على خط فيوجد وجعلها اي النقطة غير منقسمة ايضا لان
الانقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة انها ذات وضع واحد وهذه الامور المذكورة تدل على وجود الجزء الذي
لا يتجزى ثم الاجزاء متناهية والا لم يقع محصورة بين طرفين حاصرين وكلما هو كذلك عددا كان او مقدارا
فهو متناه بالضرورة ولم يصل المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى لا نهاية
وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم يصل السريع البطيء لانه اذا قطع جزءا فالبطيء ان قطع جزءا لا اقل منه ضرورة
ولا تخلل السكنات لشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر الشريفة لنوادر بعير
هذا البينة طريق امتناع قطع المتحرك ساقته ما ووصوله الى غاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء ونزكناه
منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا فيه للمنصف اقناع وطمانية باطن والثاني في الجوهر الفرد وجوه (ا) الاول انه لو وجد الجزء الذي
لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني اليمين غير ما منه الى جهة اخرى
اعني اليسار (ب) تلاقي الجزء بين اما بالاسر اي بان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزءين على حجم الجزء الواحد فلا يحصل
اي يحصل حجم اولا بالاسر بل بشيء دون شيء فيكون طرفان فانقسم (ج) الثالث اذا تراضت ثلثة اي كانت ثلثة
اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي
يلاقي احدهما غير وجهه الذي يلاقي الآخر فانقسم والا اي ان لم يمنع عن التلاقي فلا يحصل حجم فلا يحصل من اجتماعهما جسم (د) الرابع
اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزءين الآخرين انقسمت الثلاثة لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض
اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان الاعلى الملتقى هذا خلف تحقيق
الجوانب الثلثة فانقسمت (ه) الخامس يلزم التفكك في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق في حجر
الرحى في شعبتي فرجار ذي ثلث شعب وعقب الانسان مع سائر اطرافه حين تدور على نفسه بيانه انه اذا دارت

فهنا فيقطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوي حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان حين
ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس ويلزم التفكك او يقطع الصغير تارة جزءا و
يسكن اخرى فينفك اجزاء الرحى ايضا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعب عنها ودار الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوي الشعب في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فيتعين الانقسام وكذا اذا اثبت الانسان عقبه ويدور على
نفسه فانه يلزم انقسام الجزء او تساوي حركة اطراف الانسان وعقبه او التفكك والاخيران باطلان فيلزم الانقسام وهو المطلوب
والمعارض مستظهر للحق من الجانبين لا يقلد احدا ولا يختار مذهبا ثالثا قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم
بامتناع اجزاء والانفصال بافتراقها فله هوية امتداد لا ينفى بتبدل المقادير هي الجوهر الذي
شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه ويسمى تلك الهوية صورة لا يبقى بعينها مع الانفصال بل يزول
الى هويتين اتصاليين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كلمتها مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير كلا منهما باق في الحالين اي الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى ويكون هو مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا ولا يكون هذا في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك
تابع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
انفصال بعضه عن بعض اذا كان هذا مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
المتعدد مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر هو الهيولى
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته المسمى بالصورة والجسم المطلق مركب منهما وزعم آخرون وهم افلاطون واتباعه ان ذلك
الامر الجسم نفسه وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه
وما يتوهم من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات هو نفس المقدار
المستحفظ بتعاقب الخصوصيات مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب الابعاد والمقادير
طولا وعرضا وعمقا في الجهات فيزيد الواحد وينقص الآخر فافهم خاتمة جعل تفاريع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة خاتمة
اختلفوا القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها وهي الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة متفرعة على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وتمامه
في موضعه واختلفوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين و

اختلفوا ايضا في انه يمكن وقوع جزء فرد على فصل الجزئين المتماسين فالمنكر يقول انه يوجب التجزي والمثبت يقول
بانطباقه على اخر تمامه وخروج الآخر عنه واختلفوا ايضا في ان الجوهر الفرد هل له شكل فالكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المثبتون في انه باي شيء يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا يشبه شيئا وقال غيره نعم ثم
اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلافا بالجوانب وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه المربع
الصحيح لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين واتفقوا على انه لا خط له من الطول والعرض بمعنى
انه لا يتصف بشيء من ذلك والالوان منفصلا ضرورة واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء واحدة اي جوهر واحد طبيعته في جميع
في جميع الاجسام قال المص في المقاصد هذا هو المشهور واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون
الماهيات عند اكثر الحكماء واختلافها انما تكون بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل باختلاف الاشكال
عند الآخرين كما صرح الشيخ في الشفاء ان اختلاف الاجسام باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء سدّ طرق
كثيرة من اصول الفلسفة كقدم العالم وانكار المعاد وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية كما
ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد الخ زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادي اختلاف الانواع وبها اختلاف الآثار لاختلاف الآثار في ان
الاجسام آثار مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض وامتناع ذلك كما في الافلاك وقال
المتكلمون على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار لتماثل
الجواهر الفردة وتركيب الاجسام ليس الا منها فيجوز على الاجرام كخرق السموات وبرودة النار ونحو ذلك قيل ان اطلق
الحكماء من توهم ان المراد تماثلها اتحادها في مفهوم الجسم والخلاف في ان انواعها مختلفة متباينة بحقيقة وتمسكوا بان الحد الدال على
ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير تنوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكلية تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت
في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة ثم فنائها اي الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بحكم العقد بدون ان
اجسادنا واكتسابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات وفانية بدلالة النص كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ولا يخلو عن شكل لتناهيه وكل متناه فله شكل اذ لا معنى للشكل سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو عن حيز اي فراغ يشتغل
بحكم الضرورة فان الضرورة تحكم بان الجسم لا يوجد الا في الحيز ويمتنع خلوه اي الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بل لا بد من احد الضدين من كل جنس من اجناس الاعراض ان كان قابلا له كذا نقل المص من ائمة الفحول
واستدل على تناهيها اي الاجسام واراد بها الابعاد اذ الاجسام كلها التي عن بعد وكلها متناهية الابعاد من جميع الجهات
بوجوه (أ) الاول يسمى برهان المسامتة لو وجد بعد غير متناهية فرضنا انه خط موازيا لقطر الكرة والموازاة هي
ان لا يلتقيا في الخطين ولو اخرجا الى غير النهاية لا امكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة اي كرة نفرض يمكن ان يتحرك

الى جهة ما فيميل قطرها الموازي له اي لذلك البعد الذي هو الخط مايلا الى ما اي جهة بحيث يسامته اي يصير بحيث يلاقيه
بالاخراج اذ هو معنى المسامتة وحصول المسامتة بتلك الحركة معلوم بالضرورة وهذه المسامتة لم تكن حال الموازاة المتقدمة عليها
اذ لا ويلزم تعيين نقطة لاوليتها لحدوثها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة
تفرض على الخط الذي فرض غير متناه فالمسامتة مع فوقها من جانب لا منتهى الخط قبل المسامتة معها وذلك لمسامتة مع اية
نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند المحدب من الجانب الآخر من الكرة المفروضة فاحد الخطين هو هذا القطر المتناهي
مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة وقد بين اقليدس في شكل التاسع من المقالة الاولى
في كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة بالخطين فيقبل التنصيف
ايضا وهكذا الى لا نهاية (ب) الثاني يسمى برهان السلمي تفرض من نقطة ما خطين منفرجا كساقي مثلث بحيث يكون
البعد ما بينهما بقدر بعد امتدادهما اي ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي ما بينهما وهو محال
لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برهان التطبيق وتقريره
ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم نفرض من تلك النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم ننقص من البعد الغير
المتناهي قدرا متناهيا ثم نطبق فاما ان يقع باذاء كل ذراع ذراع فيتساويان اي الزائد والناقص وهو محال او لا يقع
باذاء كل ذراع ذراع بل ينقص احدهما فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين قال المص وقد كثرت وجوه الاستدلال
على تناهي الابعاد وتنحصر في البراهين الثلثة كذا في شرح المقاصد فان قيل هو يؤيد الخصم القائل بعدم التناهي للابعاد
ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي الجنوب من العالم غير ما يلي الشمال من العالم لان ما يلي القطب الجنوبي غير ما يلي القطب
الشمالي فلا يكون عدما محضا وان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فهو اذن بعد موجود لقبوله التقدير
وان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد وفضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف
متقدرا اذ ما يسع منه اقل مما يسع اليد كلها او لا يمكنه مد اليد فثمة مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجردا
او مادي قلنا الاول والثاني وهو محض وعدم امكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل لعدم الشرط ثم
طرف الامتداد من حيث كونه منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اي بالقرب منه
والحصول عنده يسمى جهة وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقول تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة
الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية
العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبارها للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن
واليدين ينحصر الجهات في الست فباعتبار الاولين يقال الفوق والتحت والمتوسطين القدام والخلف وبحسب
الاخيرين اليمين لليد الاقوى والشمال لليد الاضعف ولا حصر لها في الحقيقة لما ذكرنا انفا والطبع للكلانيه

من الجهات هو العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدم الانسان بالطبع والاربعة الباقية
وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه نحو المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا
ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رجله من فوق ورأسه من تحت قوله والاجسام وضبط الكلام في هذا المقام الاجسام
اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة
اقسام بالنسبة الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون
كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي
وابن سينا ونقل مذهبهم ما اشار اليه المص وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات
والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة تشخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابدا لا سكون لها اصلا والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وصورتها النوعية
جنسا وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها متميز الوجود بتعاقب انواعه وبعضهم اي الفلاسفة انها
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كارسطاطاليس وثاوفرسطس وثاميطيوس و
برقليس هذا هو الثالث من الاحتمالات واختلفوا على ان هناك مادة قديمة مركبة من جملة العناصر او
الارض كما قال بعضهم او النار كما قال ارقليطس او الماء كما قال ثاليس الملطي انه هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار
ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران
المسبب بالشوق الحاصل فيها اليه او الهواء كما زعم انكسيمايس فتكونت من لطافة الهواء النار ومن كثافة الارض والماء
والبواقي من العناصر حصلت بتلطيف وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التورية
ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فثار منها بخار وعلا على وجهها بسبب الحركة زبدا فارتفع
منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء او جوهرة غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات كما ذكرنا آنفا او ثبت انها قديمة او اجسام صغار صلبة لا يقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا
في انها كرية او مختلفة الاشكال او ليس بجسم بل نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا ذوات اوضاع ثم

اجتمعت النقط فصارت خطوطا فاجتمعت الخطوط ثم صارت سطوحا واجتمعت السطوح ثم صارت جسما
قال السيد الجرجاني وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم له من ظواهرها مقاصدهم والرابع من الاحتمالات
وهو انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها فظاهر البطلان لم يقل به احد فجعله من الاقسام نظرا الى بادي الرأي لنا وجوه
على انها محدثة بذواتها وصفاتها (ا) الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء اذ لا يوجد بدون التحيز لان
موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض وخصوص الحيز
وهما حادثتان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه
في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر
لانها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال وكونا بعد كون وما له التغير فهو في معرض الزوال ولان كل حركة
مسبوقة بعدم ازلي فلو كانت قديمة يجتمع عدم الحركات الجزئية في الازل ووجود فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا لاجتمعت
تلك الحركة مع عدمها هذا خلف والسكون في معرض الزوال ايضا لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم ممتنع زواله لان القديم ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا بل يكون موجبا واما بطلان اللازم فلان كل جسم
للحركة بالاتفاق ويستدل عليه بدلالة التماثل اي بان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
فيصح على كل من الاجسام من الكون في الحيز ما يصح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه وهو الحركة فلا يدوم السكون وبالجملة
يعلم بالضرورة ان تفوته الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات ابتداء وانتهاء قيل بل لها اي الاجسام حركات
لا بداية لها اي للحركات وبدوام الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان التطبيق وقد مر تقريره
ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى لا بداية له جملة
واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق بين الجملتين الجزء الاول من احدهما بالاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى لا نهاية له فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الزائدة جزء من الجملة الناقصة كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف وان لم يوجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة بالضرورة فيكون متناهية والزائدة عليها بمقدار متناه ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض
وبرهان التكافؤ وقد مر التقرير ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية وبدوام الحركة بتعاقب الجزئيات كما قال الخصم لكن لنا ان نحلل من يوم ما وهو هذا
اليوم جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا الا
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض عدم تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الا الاخير سابق مسبوق معا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي لان الجزء الاخير المفروض مسبوق وليس بسابق فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ المتضائفان ويبطل ايضا انه لا وجود للكلي الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان تبدل جزئي الحركة بجزئي آخر فعند انتهاء الجزئي الاول انتهى الكلي الذي وجد في ضمنه وعند وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند تعاقب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان الجسم محل للحوادث اي تتصف به لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (ج) الثالث ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كلما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده لا يكون ذلك الا حال عدمه ابتداء وانتهاء لما سيأتي في صفاته تعالى من اختيار قالوا اي الذين يدعون ان العالم والاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه في تاثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل وموجودا فيه لزم وجوده في الازل وان لم يوجد الجميع بل توقف على حادث ننقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فيتسلسل قلنا نعم من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح مخصص من خارج واما ما استدلوا به على قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة قالوا المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما بين في موضعه فيلزم قدم الجسم لكونه جزئيه وهو المادة والصورة قديمة وقالوا الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف لانا لا نسلم ان الجسم مركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لان كونها قديمة يثبت لوجوب احتياج الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما مر وانه فرع الايجاب بالذات ونحن لا نقول به بل نبطله باثبات القدرة للصانع ولا نسلم التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم ولئن سلم فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل هو بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فصل في اقسام الاجسام قالت الحكماء الجسم ان تالف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا اي وان لم تتالف من اجسام مختلفة الطبائع فبسيط والجسم البسيط اما فلكي او عنصري فالفلكي الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب اما ممتزج اي ذو مزاج او غيره اي غير ممتزج اي لا مزاج له فهذه اربعة اقسام واذا اعتبر الكواكب من الجسم الفلكي على حدة يكون خمسة اقسام ثلاثة للبسيط اي الافلاك والكواكب والعناصر

واثنان للمركب فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات ويثبتونه بانه لا بد لتحديد الجهة الحقيقية كالعلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل يتحدد بمحيطه اي باعتبار المحيط القريب وبمركزه اي باعتبار المركز البعد قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات الامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان حقيقيتان اي متعينتان لا تتبدلان وهما يستلزم وجود محدد يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل يتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الوحدة فلانه لو تعدد الاجسام التي بها يتحدد الجهات فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط لكونه النهاية الحقيقية ويكون كافيا لتحدد الجهتين الحقيقيتين فلا يكون للمحاط مدخل في التحديد والا اي ان لم يحط كان كل منها تحدد جهة القرب منه فقط دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الآخر يقتضي تقدم تحدد لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد الممكنة لا يكون الا بمقتضى الطبع فيكون الجهة محددة قبله بمحدد لا بجذ الجسم واما الكرية فلان غير الكري لا يحدد الا القرب من المحيط ولا يحدد البعد بمركزه وهو السفل اذ هو نقطة عن المحيط والمطلوب تحدد جميع الجهات ولان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك لان الجسم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا بالنوع فيكون شكله كريا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون متحددة به واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب ولا بد فيه من الاحاطة بالكل اي بكل الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهي بل المحيط ويكون مركزه الذي يتساوى بعده عنه منتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وزعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على اربعة وعشرين فلكا فالتسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وفلك للقمر موافق المركز يسمى الجوزهر وزعموا ان المحدد المسمى عندهم بفلك الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لاشتماله على ما عداه وبالفلك الاعظم لكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لانه غير مكوكب على رأيهم وهو المسمى بالعرش في لسان الشرع تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة وهي اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما واعلم ان الكرة اذا تحركت حركة وضعية تحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة محيطة بمحور سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا تتحركان اصلا يقال لهما قطبا الكرة ويقال لاعظم الدوائر منطقة الكرة ويسمى معدل النهار وانما سميت به لان الشمس اذا سامتها اي قابلها اعتدل الليل والنهار تغيرهما في جميع النواحي اي استويا في المقدار الا في عرض تسعين اي موضع عرضها من المعدل تسعين درجة وقطبين يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا تتجاوزان المحل

في جانب الشمال والاخرى في الجنوب وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي وهو ما عدا افلاك السيارة ثم فلك زحل المسمى بكيوان ايضا وهو النحس الاكبر ثم فلك المشتري وهو السعد الاكبر ثم فلك المريخ المسمى بالاحمر ايضا وهو النحس الاصغر وهذه الثلثة تسمى بالعلوية ثم فلك الشمس وهو النير الاعظم ثم فلك الزهرة الملقبة بالسعد الاصغر ثم فلك عطارد المسمى بالكاتب ايضا هي مع الزهرة يسميان بالسفليين ومجموع العلوية يسميان بالخمسة المتحيرة ثم فلك القمر وهو النير الاصغر والخمسة المتحيرة المذكورة مع النيرين يسمى بالسبعة السيارة ودل على ترتيبها المذكور الحجب فانهم وجدوا القمر تحجب السيارة ومن الكواكب الثوابت ما وقع على طريقته فعلم انه تحت الجميع اذ ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى ويصير ساتراله عنا اذا وقع على محاذاته ووجدوا عطارد والزهرة تحجبان المريخ والمريخ المشتري والمشتري الزحل والزحل بعض الثوابت من الكواكب لانها تستر لبقاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف منظر دون العلوية فعلم انها تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد ولا اذ لا سبيل الى معرفة ذلك بالكسف واختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم باختلاف المنظر وهذا مفصل في علم الهيئة فراجعه وان المحرك للكل ينبغي ان يكون محيطا على ما يشهد به الفطرة السليمة فيكون فوق الكل ومنطقة حركة الثامن وهو الثوابت تسمى منطقة البروج وانما سميت بها لان البروج فقد اعتبرت عليها وتسمى دائرة البروج وفلك البروج ايضا ولما كان قطبا فلك البروج اللذان هما قطبا منطقة البروج ايضا غير قطبي العالم اللذين هما قطب المعدل وكان مركزهما واحدا لزوم ان تقاطع دائرة البروج معدل النهار المسمى بمنطقة العالم على محيط العالم لكونهما عظيمة كالمعدل او عند فرضهما على الفلك الاعظم وذلك التقاطع وهو تقاطع منطقة العالم دائرة البروج على نقطتين مشتركتين بين دائرتي البروج والمعدل متقابلتين تنحصر منهما نصف دائرة من كل منهما لما بين في الشكل الثاني عشر من مقالة اكرثاوذوسيوس من كل دائرتين عظيمتين على بسيط كرة فهما تتقاطعان بنصفين ويسميان تلك النقطتين بنقطتي الاعتدالين احدهما وهي التي باخذ منها حركة البروج على التوالي الى الشمال عن معدل النهار وهي جهة قطبه القريب من كوكب جدي تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي لحصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم بلاد المعمورة والاخرى تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها يحصل الخريف في معظم المعمورة وما بينهما اي ما بين هذين النقطتين وهو غاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين وهاتان النقطتان عن منتصف نصفيهما الشمالي والجنوبي وتسميان نقطتي الانقلابين احدهما ما يلي الشمال وتسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند وصول الشمس اليها في اكثر المسكون والاخرى ما يلي الجنوب وهو جهة القطب الاخر للمعدل وتسمى نقطة الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء عند حلول الشمس فيها في اكثر الاقاليم فتعين بما ذكرنا من تقاطع البروج المعدل عن نقطتين متقابلتين وكون غاية بعدهما عن نقطتين آخرين من الدائرة البروج فيكون اربع نقط يصير بها ارباعا ثم هذه هم على ربعين متلاصقين منها على كل واحد منها النقطتين بعد كل واحد منهما عن الاخرى مثل بعد الاخرى عن قرب

ذلك الربع اليها وانقسم الفلك فتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اذا يمكن ان تمر بكل نقطتين متقابلتين على الكرة دوائر عظام غير متناهية وذلك بان احديها اي احد الست تمر بقطبي العالم وقطبي البروج وبقطبي الانقلابين وهذه تسمى الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وقطباها نقطتا الاعتدالين والاخرى من هذه الدوائر الست تمر بنقطتي الاعتدالين وقطباها نقطتا الانقلابين لمرورها بقطبي دائرة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والاربعة الباقية من الست تمر بالنقط الاربع المتوهمة على الربعين المفروضين بالفرض المذكور وباربع نقط اخرى مقابلة للمفروضة وهو على الربعين الباقيين المتقابلين و واقطاب هذه الدوائر هي النقط المشتركة بينها وبين دائرة البروج اثنى عشر قسما يسمى كل منها برجا وهو ما احاط نصفا دائرتين من ثلثة منها ربيعية وهي الحمل والثور والجوزا ويسمى التوأمين ايضا وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى العذراء ايضا وهذه الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس ويسمى الرامي ايضا وثلثة شتوية وهي الجدي والدلو ويسمى ساكب الماء ايضا والحوت ويسمى السمكتين ايضا وهذه الستة جنوبية وهذه تصويره وهذه الاسامي المذكورة ماخوذ من صور توهمت

على المنطقة من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت تلك المنتهية بها في تلك الاقسام وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان شئت تحقيقه فراجعه فعلم مما ذكرنا ان المحدد للجهات هو الفلك الفلك الاعظم قالوا لو لم يكن للجهات حدود مختلفة الحقائق تامة باجسام متناهية فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه بلا معينة محال على ما قرروه وعندنا الخلاء وهو البعد مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم فممكن لانه لولا الخلاء فاذا تحرك جسم ولم ينتقل الجسم الذي قدامه تداخل وان انتقل الى مكان الاول دار او الى مكان غيره تسلسل ثم ان عندهم ان المحدد بسيط وما لازم الخلاء له والا لازم باطل اما الملازمة فلان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر تساويهما ودون ذلك الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله لا بتحدده وهذا خلف وعندنا الحركات مستندة الى قدرة القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك بخلاف فلهم الفلك لا يقبل الكون و لا الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وعندهم ان الكواكب اجسام بسيطة شفافة كالافلاك مركوزة فيها منيرة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ولا تتحرك الا بحركة افلاكها وعندنا الكواكب سابحة على الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى الى هنا تم بيان البسيط الفلكي وابتدأ بيان العنصري فاوله وتحت فلك القمر عنصر النار بحيث يماس محدب كرته مقعر فلك القمر وهو خفيف مطلق حار يابس اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارتها فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بالتكييف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الخالصة

بالطريق الاولى واما يبوستها فلانها تفنى الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها ثم الهواء خفيف مضاف نحو جنبة الفوق
حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء لان الماء نسبته يصير بنه بخارا اذا سخن ولطف والهواء المجاور للابدان اما عكس
برودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية تقبل بسببها التشكل وعدمه بسهولة وهو
مشمول المقعر النار وشامل للماء ثم الماء ثقيل مضاف نحو المركز بارد رطب بالطبع والطبيعية الجمود لان طبيعته البرودة وانه
يوجب الجمود ولكن الشمس تمنعها ثم الارض باردة يابس ثقيل مطلق اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت و
طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وينقلب كل من العناصر الى
ما يجاوره وهو الكون والفساد فالانقلاب الى المجاور والملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون ينقلب حجرا ويجمد حجر العين سيهكوه من بلد مراغة وعين تمرة وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعل ملابا
الاكسير ماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا كما تشاهد في الطاس المنكوس على الارض تحت حرارة
الشمس وعكسها كانقلاب الماء هواء عند تسخن الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي تسخنت فيها واما بين الانقلاب بغير
وسط فيعلم امكان الانقلاب بوسط ومن العناية الالهية انكشاف البعض من احاطة كرة الماء معاشا للحيوان
الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تسع عند الحكماء منها للنار طبقة واحدة وهي الصرفة و
الاجزاء الهوائية والكل من البواقي طبقات فللهواء اربع طبقات عند المصنف اولها الدخانية وهي التي عدها صاحب المواقف للنار
وسمي النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرجاني الهوائية الحارة متلاشئ فيها وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الاجزاء الهوائية المخلوطة بالابخرة تبرد لعدم مجاورة الارض لم يصل اليه اثر انعكاس
الاشعة ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض و
لم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية فيها وللارض ثلث طبقات الترابية وهو ما فيه ارضية
وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة التي قريبة من المركز ولم يعد صاحب المواقف
للماء طبقة عليحدة لانه مع الارض كرة واحدة قد فرغ من البسيط الفلكي والعنصري واخذ في المركب الذي ليس له مزاج
فقال والبخار وهو المختلطة من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده ثقيل قد يبلغ الطبقة الزمهريرية
من الهواء وهو البارد كما مر فعند برده فيتكاثف وصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود وهو الذي
ينزل مطرا او جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبابا كبارا ينزل
ثلجا او كان الجمود بعد الاجتماع ينزل بردا او قد لا يبلغها اي البخار الكرة الزمهريرية فهو اما ان يكون كثيرا وهو
قد ينعقد سحابا ماطرا او قد لا ينعقد فالبخار الكثير الغير المنعقد سحابا يصير ضبابا وهو الندى او قليلا وهو قد يتكاثف

ببرد الليل فان انجمد فينزل نزولا ضعيفا في اجزاء صغار لا يحس نزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به او لا فينزل طلا وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو المختلط من اجزاء النارية والارضية وصعوده خفيف المتصاعد بان يرتفع الابخرة والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول كيف كان فانه يمزق السحاب ويخرقه فيحصل من تمزيقه وخرقه له ومصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة عملا قريبا من
الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب عل تلطيف لا يتحقق بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
وهذا الاشتعال يحصل نار تنير لطيفة تطفى سريعا هي البرق او كثيفة لا ينطفي حتى يصل الى الارض هي الصاعقة وان
الدخان قد يصل الى كرة النار فيحترق فما كان منه لطيفا نفذ فيه النار بسرعة يرى كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان
منه كثيفا لا في الغاية تعلق النارية فيه تعلقا تاما من غير اشتعال ودام لا ينطفي وهو الروايات والاذناب والنيازك و
ذوات القرون وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها عند الوصول الى الطبقة الزمهريرية
ويثقل فينزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات شتى ويتموج الهواء بتموج الادخنة
وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع المسمى بالفارسية كردباد وما فيها اي في الرياح من الاهوال كالقلع للاشجار
الراسخة والخطف للسفن الثقيلة والاحوال فالرياح التي تهب من نقطة المشرق قبول تهب من نقطة المغرب دبور والتي
من نقطة الشمال شمال والتي تهب من نقطة الجنوب جنوب وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح كما
ورد في الله الذي ارسل الرياح الاية وبيان سبب حدوث الجبال والطين اللزج الكثير بحيث يستحكم انعقاده رطبة يابسة اذا
انعقد بحر عظيم بحر شديد وانحفر اجزاء الرخوة باسبابها كالمياه والرياح وغير ذلك وبقي الاجزاء الصلبة مرتفعة
تكونت الجبال وبيان تكون المعادن ومنافع الجبال ولقلة تسخنها اي الجبال بانعكاس الشعاع اي شعاع الشمس
بصلابتها وصقالتها بالنسبة الى الاجزاء الرخوة فان الابخرة تخرج وتفرق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به يبقى
عليها الثلوج والامطار فيتكون المعادن والسحب والعيون فان الجبال تحفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان هذه كلها تتقلب من الابخرة بالاختلاط والانجماد والتحليل واذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة
ذلك اذا تولدت تحت الارض هذه او بخار او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا حاول ذلك
الخروج انشقت الارض وتحركت وحصلت الزلازل ويؤيده ما يروى من ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها
ابار كثيرة حتى كثرت منافذ الابخرة قلت الزلزلة وقد يكون معها نيران لغلبة الاجزاء النارية التي في الادخنة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة وربما ينقلب البخار الذي حدث

اي ادخنة محتقنة

تحت الارض فيها ماء فيعسق اى ياتنرق ويصير عيونا جارية وذلك ان البخار الذى صار ماء ان كان كثيرا كان له مدد فيجرى على الولاء ضرورة عدم تخلل فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى واضعها هواء او بخار آخر ولم يكن لذلك الماء مدد يصير دائما راكدة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما يفتقر الى كشف عنه فاذا ازيل عن وجهه ثقل التراب وصار فى منفذ اندفع اليه وهى الآبار والقنوات الجارية بحسب مصادمة المدد وفقدانه وقد يكون سببها مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها **فصل** فى المركبات التى لها مزاج قال الحكماء العناصر الحاصلة فى جسم تفعل اى لانى مادتها تاثر فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل بين الاجسام والابلغ من بين المجاورة ما كان بالمماسة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك التكثر انما هو بتصغر الاجزاء

— فقال اذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المتصغرة الاجزاء جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها اى فعل صورة كل منها فى مادة الآخر ومادته فى صورته بعضها فى بعض والمراد بالقوى الكيفيات المذكورة وسميت بها باعتبار كونها مبدأ التغيرات فانكسرت بذلك الاختلاط سورة كل من كيفياتها الاربع المذكورة حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية متوسطة هى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل متشابهة بين الاجزاء المذكورة فى الكل اى فى جميع الاجزاء فهذه الكيفية تسمى المزاج وقيل هذه الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا فحد المزاج على هذا انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث تكسر سورة كل منها صورة كيفية الآخر فان كان اى المزاج من قوى متساوية المقادير فى القوى الاربع شدة وضعفا فيعتدل المزاج حقيقة قال المص التساوى فى مقادير القوى لا يستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية غالبا فى الكيفية وبالعكس هذه عبارته وصرح صاحب المواقف فى المزاج الحقيقى تساوى البسائط كما وكيفا على ما فى التهذيب شرح السيد رح حيث قال باعانه الله المعتدل الحقيقى هو الذى تساوى فيه البسائط كما وكيفا قالوا انه لا يوجد فى الخارج اذ اجزائه متساوية وطبايعها داعية الى الافتراق ولا يغلب احد فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع فلا يحصل بينها امتزاج وقد يقال بجواز ان يكون الاجتماع باسباب خارجية بحيث تقسر المايل الى الجهة الى خلاف جهتها فيحصل المزاج ابتداء عنها لكن بعد وجود هذا المعتدل والا اى وان لم يكن ممتزجا من قوى متساوية المقادير بل يغلب بعضها على بعض فخارج عن الاعتدال وذلك الخروج اما بكيفية واحدة بان يزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة وبزيادتها خرج المزاج عن الاعتدال كزيادة الحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط فهذه اربعة اقسام او بكيفيتين غير متضادتين وتقييد به لانه لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون الخروج عنه بزيادة الكيفيتين غير متضادتين كحرارة ويبوسة او برودة فتحصل اربعة اقسام اخرى فينحصر الاقسام

فى ثمانية وقد يقال المعتدل لا على ان يعنى به المعتدل الحقيقى المشتق من التعادل بمعنى التساوى بل هو المعتدل الطبى وهو المستعمل فى صناعة الطب مما يليق بالمزاج فى الصحة مما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات ذكره ابن سينا فى القانون المعتدل ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له على عدل قسمته ولو عرض واقع بين طرفى الافراط والتفريط مثلا ينبغى ان يكون حرارته اكثر من برودته وبرودته اكثر من رطوبته ويكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من ثمانية الى عشرين واليابس من ستة الى عشرة متى كان جزء البدن محفوظة ولم يخرج من المتطابقين كمال ينبغى منه فان لم يكن كذلك كان غير معتدل وهذا الاعتدال الطبى له ثمانية اعتبارات لان كيفية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الفعال نوعا ما اى باعتباره او صنفا او شخصا او عضوا ويعتبر كل من هذه بحسب الخارج تارة اى للنوع بالنسبة الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل اخرى اى للنوع الى الافراد من الاعضاء وللصنف بالنسبة الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان فى نوع فرض بحيث لو تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع اتفق الحكماء على ان اعدل انواع المركبات اى قريبها من الاعتدال الحقيقى هو الانسان لانه قابل للنفس الناطقة التى هى اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس السلفية الفائضة و اعدل الاصناف من سكان البقاع بحسب اوضاع العلويات اى بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس وبعدها وغير ذلك سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين كالامام الرازى وغيره وابتداء هذا الاقليم فى موضع يكون النهار الاطول فيه اربع عشرة ساعة وربع وهو شمال بلاد الصين ووسطه حين النهار اربع ساعة ونصف ساعة وفى هذا الاقليم من البلاد بلخ وبلاد افرنجة من ارض المغرب وجزيرة تاروس وقبرس وانطاليا وطرسوس وطرابلس الشام وانطاكية وحلب وملعه وآمد واز ربحان ونصيبين وموصل وسر من راى وارمية ومراغة وتبريز وحلوان واردبيل وسهرورد وزنجان ونهاوند وسلطانية وهمدان وابهر وقزوين والديلم وساوه والموت وقم وآمل وكاشان وسارية وسمنان ودامغان واسترآباد وبسطام وجرجان واسفراين وشهرستان وسبزوار وطوس ونيشابور وتون وزوزن وهراة وسرخس وفرو وجورجان وفارياب وغرجستان وغور وبلخ وترمذ وصغانيان وبدخشان والتبت الداخل وجبال قشمير وبعض بلاد ختن وخطا وفيه خمسة وعشرون جبلا واثنان وعشرون نهرا ومعادنه الجواهر من السمرة والبياض واستدلوا بان زى سكانها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل هذا المذكور من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل وقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء ان سكان المواضع الواقعة على خط حدث على وجه الارض من توهم معدل النهار فاصلا للعالم وابتداءها من جنوب ارض الصين ثم جزيرة المسماة هنود جكون ثم زركنك وهو من الصين ثم جنوب جزيرة سرنديب ثم شمال جزائر الريح ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التى هى منابع نيل مصر ثم جنوب سودان المغرب الى ان تنتهى الى المحيط الغربى المسمى اوقيانوس وتشتمل على قلاع انقعاد تشابه احوالهم

في الحر والبرد وكل من كان كذلك فمزاجه اعدل من مزاج المطبوع والممتزج ان تحقق منه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق
مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعدني وهو خمسة اقسام
لانه اما ذائب مع الانطراق والمنطرق هو القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين وينبسط ويندفع الى عمقها
وهو القسم الاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وكل تكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة واختلافها باصناف السبعة باختلاطهما اعني الزيبق والكبريت
على مزاج سعد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم انطباخ الزيبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ابيض فالفضة
وان كان فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو الذهب وان كان نقيين في الكبريت الاحمر قوة صباغة تكن عقدة البرد قبل تمام الطبخ
فهو الخارصيني كانه ذهبي لم يبلغ النضج فان كان الزيبق صافيا والكبريت الردي غير جيد في المخالطة فالرصاص وان كان معا
فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد وان لم يقوى التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت
خبير بان القسمة المذكورة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وغير ذلك من
الاحتمالات العقلية وبعض العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصيغة وهو واقع وموجود وذهب ابن سينا الى انه ليس
امكان فضلا عن الوقوع قال المص الكلام في العلم بالوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء
في انه اسم بلا مسمى او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى
النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال كالكبريت والزرنيخ الا ان الدهنية فيه اقل هذا هو القسم الثاني من الخمسة
او بدونهما اي الانطراق والاشتعال هذا هو الثالث وهو ضعيف امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبة المنعقد بالحر واليبس مع
كالزاج وتولدها عن ملحية وكبريتية وحجارة وكالاملاح وتولدها من خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس
غلبة الارضية الدخانية واما غير ذائب غير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما استحكم الامتزاج بين اجزاء الرطبة الغالبة والارضية
اليابسة المستولية بحيث لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق وهو الرابع من الاقسام او غير ذائب ومنطرق لليبوسة
وهو الخامس وهو ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع احالة
البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة دهنية ولذا لا ينطرق كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
الاحجار ومشاركة لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي لها نفس ومشابهة للحيوان فقال ويشارك
النبات الحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبيعية بناء على ان الطبيعة يطلق على الفعل بغير ارادة وهذه
تشترك فيها النبات والحيوانات قال المص وذلك ان له موضع يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان في الزهور وهو موضع تميزه
منها يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ويستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر والدين كالورق واطراف
الاغصان وله فصول بمنزلة الصموغ الالبان وله قوى تحفظ الشخص منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

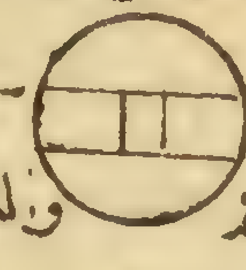
ويتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو القوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به عند عدم الغذاء في
نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد تختل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبري عن العضو ولذلك يصير البدن مهزولا الثالث ان يجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص كذا قال السيد الجرجاني ويخدمها اي الغاذية اربع
اخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ما نشاهد من حركة الغذاء من
الفم الى المعدة والحركة اما طبعية وارادية او قسرية وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت هابطة الثقل الغذاء وجه
ليست كك لان المنكس يبلع الطعام ويتصاعد الغذاء الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
اذ الغذاء لا ارادة له فتعين ان يكون قسرية ولا بد لها من قاسر وذلك القاسر اما دافع من فوق بالاختيار والارادة
وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء الى المعدة الا بارادة الحيوان وهو منتف لانا نجد المري والمعدة عند
المجاعة الشديدة الى الغذاء تجذب الطعام من الفم بل بغير ارادة الانسان الامساك في الفم فيغلب وذلك لا يكون الا من
جذب من تحت فلا بد للجذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تمسك
ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة فعلها والتي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتوائها على الغذاء احتواءا تاما
بحيث يماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبين الغذاء فرجة وانا نشاهد الجسم الرقيق الذي من شانه النزول
ولا ينزل كالمشروبات والمني فلا يكون الا بالماسكة ومنها الهاضمة وهي قوة تحيل ما جذبه الجاذبة وامسكه الماسكة
الى قوام مهيء لفعل القوة المغيرة فيه والى قوام صالح للغاذية بالفعل وتقريره على ما نقل من المباحث المشرقية ان
القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المتشابهة لصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دافع للغذاء
المهيا للعضو اليه فتعين دفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وما دافع للفضل عن العضو فان الدم الوارد على
الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وهذه الاربع خوادم للغاذية وللهاضمة منها مراتب بحسب مراتب الهضم واول مراتب
الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما ما بالحرارة بما يحيطها من الكبد والطحال ونحوها فان
يصير كيلوسا وهو كماء الكشك في بياضه وقوامه وهذه المرتبة ابتداء من الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانها سطح
واحد ثم في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا وبعد ما اندفع كثيفه الى الامعاء واندفع انجذب لطيفه
من المعدة ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق عروق صلبية دقيقة ضيقة يسمى
ويسمى بماساريقا فينطبخ في الكبد وتمييز الاخلاط في العروق فان الاخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانب المحدب المسمى بالاخرة المقابل للعرق النابت من مقعره

المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط فى العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط هضما ثالثا
تيمنه بالصلح غذاء لكل عضو تم فى الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت فى العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار اللبنية تترشح من فوهاتها على الاعضاء وحصل بها فى الاعضاء هضم آخر حتى تشبه بها التشبه التام ولونا وقواما من اهل
القوى التى يشارك النبات الحيوان فيها النامية وهى التى تدخل الغذاء فى اجزاء الجسم فيزيد فى اقطاره الثلثة
اى فى الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية فبقولنا تدخل الغذاء اجزاء الجسم يخرج السمن وذلك ان الاجزاء
الزائد فى الغذاء ينفذ فى جوهر الاعضاء بخلاف السمن فان اجزاءه يلتصق بالجسم وقولنا يزيد فى الاقطار الثلثة احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد فى طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة المذكورة تزيد فى الاقطار الثلثة كما مر وقولنا نسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية
مثل الاستسقاء وسائر الاورام ومنها المولدة وهى التى تحصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبدأ
مادة تتشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه وتفصله الى اجزاء مختلفة اى تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية
الى اجزاء مختلفة بحسب عضو وهى فى كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم تخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم شبيه ومن اللحم شبيه وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى هناك متشابه الحقيقة ويفيدها اى الاجزاء المذكورة
الهيئات اللائقة فعلى هذا يكون المصورة هى كما فهم من كلام الشفاء ايضا وقد يستند هذا اى افادة الهيئات
اللائقة للاجزاء الى قوة اخرى تسمى مصورة واضطربوا يعنى انه لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس
والتخمين دون القطع واليقين ترددوا فى ان تعدد هذه القوى بالذات اى بحسب الذات او بالحيثيات
اى بمجرد الاعتبار وقالوا ان الغاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات مغايرة بحسب الاعتبار
يعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك ابدا الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
وترددوا ايضا فى ان الجامع للاجزاء اى اجزاء البدن هل هو نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع للاجزاء
النطفة نفس الوالدين واضطربوا فى ان الحافظ لها الى اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الوالدين
ليصير بعد حدوثها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع للاجزاء
الى انه الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن وفى ان المدبر لها
اى الاجزاء البدن الى ان يتم المتشخص مادة بل هو نفس الابوين كما يفهم من شرح الاشارات انها يبقى مدبرة
البدن الى ان يحل الاجل او نفس المولود وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان فى جامعة استقصاته ومؤلفها

على نحو يصلح معه ان يكون وهى حافظة لهذه البدن على النظام الذى ينبغى وتحير فى كيفية صدور الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص والصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التى يشاهد فى انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لا شعور لها قدرة ولا ارادة
وعلم والتجاوا اخرا بعد تحير الاوهام وعجز العقول الافهام الى الخالق لهذه العجائب كيف باثار القدير على كلما تعلقت به مشيته
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم فى مواضع منها وهو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء على ان الاعتراف بالفاعل
المختار واستناد جميع الاشياء اليه ابتداء المندرجة عن كثير من امثال هذه التكلفات والله يقول الحق وهو يهدى السبيل ويختص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتها الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوان
وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بها بما ينفعه ويضره احتاج الى الطلب النافع والهرب من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار وهى اما مدركة واما محركة وكلامهم مترددة فى
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا فى انقسام كل منها الى ما له من الاقسام بل وجميع
الانقسامات الواقعة فى باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات عسرة فى الحقائق المدركة
فى الاعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يفعل الا بحسب الاضافات والاعتبارات لكون الشئ تعبير
فى آخر فالمدركة الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اى الحواس الخمس الداخلية فمن الظاهرة اللمس وهى قوة سارية
فى اكثر البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوهما كاليبوسة والخشونة والملاسة ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لان
بعض الاعضاء ليست له قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات الحادة والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة فانه معرض
للسوداء والعظم لانه اساس البدن وعليه الاثقال فاقتضت ان لا يكون له حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وان يكون
ملا لا بالفعل والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم وهو مشروط
باللمس والرطوبة اللعابية العادمة للطعم وان خالطها طعم اما بان تتكيف به اذ يخالطها اجزاء من حامله لم تؤد الطعم
بصحة بل مخلوطا بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم بالصفراء او غيرها والشم وهى قوة مستودعة فى زائدتى
مقدم الدماغ كحلمتى الثدى بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها لا لانفصال الاجزاء من ذى الرائحة كما زعم بعضهم ان الرائحة
انما يتأدى الى قوة الشم بان يتحلل اجزاء من جسم ذى الرائحة ويخالط الهواء المتوسط بينه وبين [illegible]
بدون التحلل لانا نشاهد ان المسك القليل يعطر البيت الكبير مع عدم نقصان شئ من وزنه ونقل عن فلان
وفيثاغورس وهرمس ان الافلاك والكواكب لها شم والسمع وهى قوة فى عصب مفروش على سطح باطن
الصماخ بها يدرك الاصوات يعنى ادراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك

لان الهواء بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى
الهواء الراكد في الصماخ فيتموج فيقع على جلدة مفروشة في مقعر الصماخ التي فيها وفيها قوة بها يدرك ما يؤدي اليها
المنضغط من الصور والهيئات العارضة له وقد مر شيء من ذلك والمص قد حكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل بها علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
ومبدءهما على ما نقل المص من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين المذكورتين في قوة السمع وهو صغير
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العينين والدليل على كون القوى المذكورة في المحال المذكورة هو ان الآفة
فيها توجب الآفة في القوى المذكورة يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع اى انطباع صورة المرئي في
البصر كما قال الطبيعيون كارسطو واتباعه او خروج الشعاع اى خروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر كان عضوا من المدرك قدام المبصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف
القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مركب من خطوط مستقيمة
شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه
وما يقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ولكل امارات اى لكل من الفريقين الطبيعيين
والرياضيين امارات تدل على صحة ما ادعاه فللاول اى الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين هي
يعني الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد والجمد يرى مثل مرآة وان العين جسم صيقل نوراني وكل جسم كذلك فهو قابل
للانطباع كالمرآة وانطباع الشبح في المقابل القابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سائر الحواس
الظاهرة ليس ادراكها لمدركاتها الا بان تأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء
منه الى المبصر بل بان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورة الشمس قد تبقى
زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وغمض عينيه حتى كانه بعد التعمق ينظر اليها فلولا ان الابصار
بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع والنافين
الانطباع ان الوتر يتفاوت كما في صورتين قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لا تفاوت لما تفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة بالليل لا النهار
وفي المكان المظلم الذي لا يتميز النهار من الليل لان شعاع البصر تخليل نار الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشراقه على الانف وعند تغميض العين على السراج يرى خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج وانكر
المتكلمون كلا المذهبين وقالوا عندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى ليمكنهم اثبات كونه تعالى بصيرا وما قيل انه
يشترط للرؤية شرائط ستة بعد شرط سلامة الحاسة عن الآفات وبعد القصد اى قصد المبصر الى رؤيته
وحضور المبصر للبصر كونه كثيفا لان اللطيف لا يرى مضيئا سواء كان مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء
المستنيرة بالشمس مقابلا اى محاذيا للبصر او في حكمه بالانعكاس بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب او افراط
بعد وافراط صغر وسلب غلط كما ان اخرج من مركز الرحى خطوطا كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا لا
ترى تلك الالوان بل يرى لون آخر غيرها للغلط ممنوع عند اهل السنة والجماعة وكذا دعوى لزومها اى الرؤية عند
الشرائط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمعتزلة ان الرؤية مشروط بالشرائط المذكورة وعند وجودها
تجب الرؤية واعلم ان القوى الباطنة اى القوى التي يحصل بها الادراك الباطن خمس ايضا لان القوة المدركة
عند حضور المحسوس غير متصرفة فيه او مدركة متصرفة فيه والاولى اما مدركة للصور فهي الحس المشترك او مدركة للمعاني
فهي الوهم واما حافظة وخزانة عند غيبته وهي ايضا اما حافظة للصور فهي الخيال او خزانة للمعاني وهي المسمى بالحافظة
والثانية المدركة المتصرفة فيه ان استعملها الوهم يسمى متخيلة وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه قوة واحدة تسمى باسمين
باعتبارين فصارت خمسا واحصر وجه الضبط ان ايضا انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني
والمعينة اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك ومن
الباطنة الحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية الظاهرة بالتأدي اليها من الطرق
اى طرق الحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها ونثبت وجودها بدليل الحكم بالبعض اى بعض المحسوسات
على البعض ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم المذكور وبدليل مشاهدة النائم والمريض المبرسم صورا جزئية
ما اى اشياء التي ليس لها تحقق ووجود في الخارج ولا في شيء من الحواس فلا بد من قوة بها هذه المشاهدة وبدليل
مشاهدة القطر النازل بسرعة خطا مستقيما ويرى الشعلة الجوالة اى التي يدار بسرعة دائرة ولا وجود لهذا الخط
والدائرة في الخارج فيكون في قوة وليست تلك القوة هي القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو ولا
لا يدرك الامور الجزئية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة التي ينطبع فيها صورة النقطة حيث كانت في حيز ومنها الخيال
اى القوة الخيالية وهي خزانة للحس المشترك وهي التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فيثبت وجودها بدليل انها اى المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان فان فيه تزول
بالكلية بل مع سهولة الاستحضار وادنى التفات كما اذا رأينا شخصا ثم غاب ثم حضر بعد فانا نعرفه بالامارة التي رأيناها

قبل نلو لاان لنا قوة حافظة هي الخيال لم تعرف الذي رأيناه والثالثة منها الوهم اي القوة الوهمية وهي التي بها يدرك المعاني الغير المحسوسة الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة للاحكام الوهمية اي تحفظ المعاني التي يدركها القوة الوهمية وهي كالخزانة لها ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامس منها المتصرفة في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها نامدة وتركب الصورة بالصورة والمعنى بالمعنى تارة اخرى هي تخدم العقل والوهم في افعالها وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متخيلة والمتصرفة لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة البتة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ واعلم ان نعلل من علم التشريح ان للدماغ تجاويف وبطون ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهي كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر كهذا صورته —  — والمحل للخيال مؤخره لانه مرتبها التي تحفظها والمحل للقوة المتخيلة البطن الاوسط الذي كالمنفذ وللوهم مقدم البطن الاخر وللقوة الحافظة آخره اي آخر البطن الاخر وانما عرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك والقوة المحركة لم يبسط المص الكلام فيها ببسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه مثل تعلقها بتلك وهي تشتمل القوة الفاعلة للحركة والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تبعث على جلب المنافع او دفع المضار وتسمى الاولى اي الباعثة الى جلب المنافع شهوانية والثانية غضبية والفاعلة للحركة منها فاعله تمد يد الاعصاب تحريك العضلات الى جهة مبدئها فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في القبض لقبض الاعضاء او فاعله تمديد الاعصاب ترخي الاعضاء بارخاء العضلات الى خلاف جهتها اي جهة المبدأ القريب للقوة الفاعلة هذه القوة العضلية والبعيد هو الادراك وبينهما الشوق والارادة فان النفس يدرك اولا الحركة فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة فتقصد ايجادها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا والله اعلم بالصواب

ولما فرغ المص عن الباب الثالث في الجواهر شرع في المجردات فقال

الباب الرابع في المجردات

وهو يشتمل على اربعة فصول ثلثة في النفس وواحد في العقل

الفصل الاول في النفس

وهي كمال للجسم من حيث انه ينقسم قسمها الحكماء الى نفس فلكية وقالوا ان الكل فلك نفسا مجردا هي مصدر الافعال مستمرة على نهج واحد مع الارادة وحركات الافلاك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها النفوس ونفس انسانية وسيجيء بيانها وقد يطلق على مبدأ آثار النبات وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره وبقيد اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال المحصل للنوع من العلم والقدرة وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعاتها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي وبالآلي يخرج العناصر وبالجنبتية يخرج

كل كمال لا يلحق بهذه الحيثية او على مبدأ آثار الحيوان وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة وان اعتبر الاطلاق الاول يسمى نفسا نباتية او الثاني يسمى نفسا حيوانية او المعتمد من آراء المتكلمين ما قال النظام ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في جميع البدن لا يتبدل ولا يتحلل او اجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره التي لا يقوم الحيوة باقل منها قال صاحب الصحائف التعريف الثاني اختيار محققي المتكلمين واعلم ان مآل هذين التعريفين الى انها جسم لا يتطرق اليه تبدل وانحلال وهو لا يخلو عن ضعف لان الهيكل الانساني دائما في التبدل والتحلل والاجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي حدثت بعد التعلق اذ كل منها غذائية حاصلة بعد ما لم يكن اذ النطفة للقوة النباتية التي فيها تتغذى الى ان تحصل البدن والاعضاء وتتعلق به الروح وبعد فيه جمع نظر والقائلون بانها جسم كثير من الحكماء ايضا منهم افلاطون قال انها النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك اشراق ومنهم ديوجانس قال انها الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة قابل للاشكال المختلفة وتحرك الجسم الذي هو فيه كالروح المفتوح وبنفس كان خالنفس الهواء ومنهم ثاليس الملطي انها الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس ومنهم اسقليوس انها العناصر الاربعة والمحبة اي الشهوة والغلبة اي الغضب غير ذلك يبلغ اقوالهم الى عشرة تركناها مخافة الاطناب والمعتمد من آراء الفلاسفة وبعض المتكلمين كمعمر من قدماء المعتزلة واكثر الامامية وحجة الاسلام الغزالي والراغب القائلين بانها ليست بجسم ولا جسماني انها جوهر مجرد اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسماني هو لا مكانية لا تقبل الاشارة متصرف في البدن تصرف التدبير من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية والحلول لنا على انها جسم وجوه ا الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشيء لا يكون الا بعد الادراك ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا والمدرك ليس الا النفس فتكون جسما لانا اذا احسسنا حرارة جزئية مثلا امكننا حمل الحرارة الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هو الحرارة والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فلما كان المدرك للجزئي البدن كان المدرك للكلي البدن ايضا فان قيل لا نقول الفلاسفة ان النفس لا تدرك الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة ادراك البدن فانا نحن يلزم ان يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بتوسطه وان يكون للانسان الواحد مدركين فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبديهة ب) الثاني المشار اليه بانا وهو معنى النفس يوصف باوصاف الجسم كالحضور هناك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقوله انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي هذا الوجه بحيث يدل انها غير الجسم والبدن قال في المطالب العالية في الحجة الخامسة للمتقي التجرد المشار اليه لكل بقوله انا قد يكون معلوما له حال كونه غافلا عن جميع الاجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة فان الانسان حال اهتمامه بمهم يقول فكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويده وقلبه ودماغه وسائر اعضائه والمشعورية مغائر للمعقول عنه والا لزم ان يكون الشيء الواحد مشعورا وغير مشعور فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ان يكون

النفس غير البدن فيكون مجردا وليفهم عن عباراته ودلائله ان مذهبه ان النفس مجرد غير الجسد وستنبيتا الى تفصيلها مفصلا
ج الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء اذ تصرف المجرد في البدن بمجرد التصور والقصد لا بالقرب
والبعد اذ ذاك على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس ونسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من احدها الى
آخر فلا يقطع بان زيد الآن هو الذي كان د الرابع ظواهر النصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا ولا شك ان الوقاية ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الذين اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلك فدلت ظواهرها على انها جسم احتجوا اي
القائلون بانها ليست جسما ولا جسمانيا بوجوه ا الاول انها اي النفس تتعلق المجردات والبسيط يكون محلا
لما ليس بمادي كالمجردات ولا ذي وضع ومقدار كالكليات ولا قابل للانقسام كالبسائط فيلزم ان يكون
محلها وهي النفس مجردا لانه لو كان محل البسيط جسما او جسمانيا مثلا لكان ذا وضع اصالة او تبعا التبعية فيلزم ان يكون
منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وانقسام الحال ينافي البساطة و
المفروض انه بسيط وانها تعقل الكلي وكلما تعقل الكلي فهو مجرد لانه محله ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او
جسمانيا فتختص بمقدار معين ولو كان كذلك لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك المقدار و الشكل
والوضع المعين بسبب الحلول وهو باطل واجيب بانه مبني على ان التصور حصول معنى الشيء في العقل ولا نسلمه وبعد التسليم في تعقل
محل الصورة البسيط لا لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه ب الثاني انها
اي النفس تدرك ذاتها وآلاتها وهي الحواس وادراكاتها للاشياء ولا يضعف النفس بكثرة الافعال
ولا يتكاسل كالجسد ولا يهرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها
تنقلب بانقلاب الزمان وطول الدهر والآوان ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم او جسماني
محل لها فان كفى في تعقله اي تعقل ذلك المحل حضوره ومقارنته اياها لم ينقطع تعقله بل يدوم لحصول المقارنة
دائما والا اي وان لم يكف بالحضور والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فيها لم يحصل التعقل اصلا لامتناع
تعدد الصورة اي الصورتين بدليل ما سبق احدهما صورة المحل والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة
لشيء واحد هو المحل اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه واجيب بانا لا نسلم ان حصول
الصورتين احدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حصول صورة من المدرك عند المدرك والاستيجاز ان لا يكون حضور الصورة
العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة ههنا
وجه آخر ذكره صاحب الصحائف وهو ان الانسان بالارتياض والاعراض عن الاعراض البدنية قد يصير بحيث يتجرد

عن الغائب مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة لا تبقى قوة الجسمانيات بها بالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل وذلك
آية كونها مجردا كما اشتهر من الاولياء ونقل في زماننا هذا ان قطب اقطاب العالم برهان الحق والحقيقة والشريعة والطريقة
والدين ذهب الى جانب في نهروالة فعانق الرجل المباركة شيء فقال احجار ام خشب ام حديد فصار كما قال والمنتقر الى الله فهذا
شاهد عند روضة المباركة تلك كمثل صخرة مركبة من حجر وحديد وخشب ويؤيده كونها مجردا ما نقل عن المشايخ العروج
والوصول الى العالم العلوي ونقل كشف الاسرار عن ارسطاطاليس انه ذكر في تصنيفه المسمى بالميم الذي شرحه فرفوريوس
الصوري ونقله بالعربية عبد المسيح ناعمة بن عبد الله الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحاق
الكندي قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصرت كاني مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بها فاعلم اني من العالم الاعلى الفاضل الشريف
واني ذو حيوة فعالة فلما ايقنت في ذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهي فصرت كاني
موضوع فيه ومتعلق به فاكون فوق العوالم كلها فاراني كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك
من الحسن والبهاء ما لا يقدر الالسن على صفته ولا يعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله
هبطت الى الفكرة من ذلك العالم العقلاني فاذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء
فابقى عجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي صرت في الموضع الفكري بعد ان قويت نفسي على التخلص
بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى عالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهاء والنور وعجبت
الان كيف رأيت نفسي ممتلئة انوارا وهي في البدن كهيئتها وهي ما كانت الا حالة كونها خارجة منه ويمكن ان يكون
هذا من التجليات ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وذهب جميع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الانسانية
والانسانية متماثلة متحدة بالماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى الاختلافات الآلات وقيل ان
النفوس متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها وهي العفة والفجور والذكاء والبلادة ونحوه ليست بسبب المزاج
اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك ولا من الاسباب
الخارجة لانها قد يقتضي بخلط امزاجها واخلاقها كاصحاب الجبال والحاصل ضده فعلم انها لوازم النفس واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وفيه لانه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بسبب اختلاف الآلات الادراكية والامور الخارجة لا بسبب اختلاف النفوس بالماهية واتفقوا اي المتكلمون والحكماء
على بقائها اي بقاء النفس ابد الدهر اما عندنا فللنصوص كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
ان اولياء الله لا يموتون ولكن ينتقلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان ارواح الشهداء في اجواف
طيور خضر الحديث وغير ذلك واما عندهم فلانها غير مادية وكلما تقبل العدم فهو مادي وقد يتوسل بذلك

بالابدية الى قدمها بانه لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن المحل الى انها قديمة بان يقال لانها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة كما مر وقد يستدل على حدوثها اى النفس بانه لو كانت النفس قديمة يلزم تعطلها قبل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة بخلاف ما بعد المفارقة فانها تكون منعمة بكمالاتها في روح وريحان او متألمة برذائلها وجهالاتها في عذاب وحرمان فتكون في شغل شاغل وبانها لو قدمت فلا تخلو من ان تكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد التعلق بالابدان ولكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة وغير ذلك وكلما يعلمه العالم يعلمه الجاهل وقس عليه وانه باطل بالضرورة وان تعددت اى النفس والتعدد اذا ممكن والممكن لا يكون الا بعلة فيحتمل ان يكون الماهية اى ماهية النفس وبلوازمها فيكون كل نفس من النفوس نوعا منحصرا في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ينافي التماثل وهو باطل اذ النفوس الناطقة البشرية جميعها متساوية في الماهية والا كانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس ومما به الامتياز وكل مركب جسم وهم لا يقولون بانها جسم ويحتمل ان يكون ذلك اى التعدد بما يحل فيها اى في النفس كالشعور بهويتها مثلا وهو ايضا باطل لانه يستلزم الدور لان حلول الشيء في الشيء فرع تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به الدار ويحتمل ان يكون بالعوارض المادية والقوابل وهي مادتها البدن فلا يكون حصولها الا بان يكون قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناسخ وهو باطل لما سنبين فما يستلزم الباطل يكون باطلا وايضا يستلزم قدم الجسم في الاول لان مادة القديم يكون قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الابدان الحادثة الحالة فلا يكون فيقتضي الا بان يقال النفوس حادثة ثم هي اى النفس مع البدن على التساوي قطعا اى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر اذ لم يقل احد ان لبدن واحد نفوسا واما على سبيل التبادل والانتقال فلا يجوز قطعا لما اشار اليه المص بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر لتذكرت بعض احواله اى احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي لا يختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس وهو بديهي البطلان لانا نعلم ان الابدان الهالكة التي كانت في زمن الطوفان لا يحدث مثلها الا في الاعصار المتطاولة ولا يجتمع نفسان عند حصول استعداد ولان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس لعموم الفيض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يجب حدوث النفس بما سبق من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة فاجتمع

نفسان متعلقة وحادثة وغاية تثبت التناسخية اى دليل يثبتونه به انها لو لم تكن تتعلق بالبدن لكانت معطلة وانه لا تعطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن والاستكمال وما ثبت بالشرع من المسخ اى مسخ الكثير من بني اسرائيل الذين اعتدوا في السبت قردة وخنازير والحشر والمعاد وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص وتوهيم منها انه يلزم من شريعتنا القول بالتناسخ فليس من المتنازع لان التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف لا ان تتبدل صور الابدان كما في المسخ ويجتمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق كما في المعاد واحياء عيسى عليه الصلوة والسلام وربما يقال ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة تتعلق باجرام سماوية او باشباح مثالية والنفوس الناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات والقائلون به ينكرون المعاد الجسماني وهو حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب متدرجة في ذلك بحسب الاشخاص والانواع اى تنزل من بدن الى بدن في تلك الهيئة المناسبة مثلا تتبدل النفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ادونه في ذلك حتى تنتهي الى النمل وهو المعنى بقوله الى ان تتخلص من الظلمات وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية فتجرد حكاية لا يتوجه اليها من له تمييز ودراية ولا يلتفت من له حظ من هداية ويروجون هولاء الاشرار هذا الراى بالعبارات المفصحة ويصرفون اليه الظواهر الواردة في الجزاء بالنار افتراء على الله ومن شرورهم نعوذ بالله ثم الثابت عندنا بالشرع بقاؤها من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية ما يفضي ذكره الى الاطناب ووافقت الحكماء لنا فيه بناء على استنادها اى النفس الى القديم الذي هو علتها اما استعداد فيكون ازلية ابدية او بشرط حادث هو المزاج الصالح لفيضان النفس من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وبناء على ان الفناء بمعنى امكانه الاستعدادي تفتقر الى محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى او عدمى فلو كان فيها قوة الفساد حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغائران ضرورة يمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفساد والفساد فاعرف فصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات عند النفس لانها الحاكمة بها اى بالجزئيات وعليها لانها تحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان

وان ہذا الا دون ہم ہذا الطعم وان ہذا الصورة الخيالية بصورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئى وبين
الكلى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد
وهو النفس ولان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للمعقولات ولا تتوقف فى بعضها على استعمال
الآلات وعند الفلاسفة مدرك الجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة الذوق
للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة وانها اى آفة هذه الباصرة وغيرها من الحواس آفة له اى آفة
للابصار والسمع وغيرهما ولان ما يمتنع ارتسامه فى المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما نتخيل
ونبصره فتحقق ان الادراك لابد له من الارتسام والنفس لتجردها لا ترتسم فادراكها انما يكون من الحواس و
القول بانها اى النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل يشترط فى ادراكها ان يكون بالآلات يرفع النزاع
بينها وبينهم لانه يلزم على هذا القول كون النفس مدركة للجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نجزم بان ادراكها ليس بالآلات
الا انه يقتضى ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
الشريعة بخلافه فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة عن الابدان ادراكات متجددة
جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء الذين كان بينهم وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
فيحصل قوة النفس باعتبار تاثرها اى قبول الاثر عن المبدأ الفياض لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعلم ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تاثرها
عما فوقها من المبادى لاستكمال العلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وهو مراتب لان العقل اما كمال او استعداد
نحو الكمال وهو على ثلثة انحاء قوى ومتوسط وضعيف فيبدأ المصنف بالضعيف انه فى ابتداء الحال فيقال العقل
وهو محض قابلية النفس للادراكات وانما سمى به تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة
لها الذى شانه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذى لم استعداد
النظريات بحصول الضروريات اى بعد حصولها وانما سمى الملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فيه اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد والقوى
العقل بالفعل الذى لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد لكونها مخزونة تستحضر
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وانما سمى به لشدة قربه من الفعل و
اما الكمال فهو العقل المستفاد الذى هو حضور النظريات عنده اى عند القوة العاقلة مشاهدة بمنزلة
الكاتب حين الكتابة قال ابن سينا فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وبالقياس الى فاعله

واعلم ان الروح الانسانى جوهر له تعلق بعالم الغيب به يستكمله من الله تعالى وبهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية ذو مراتب
اربعة كما فصلنا وتعلق بعالم الشاهد وبه تكميل البدن بتحصيل الكمالات وبهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المص
وقوة النفس باعتبار تاثيرها فى البدن للتكميل جوهره وان كان ايضا عائدا الى تكميل النفس من حيث ان البدن بمنزلة
الآلة لها فى تحصيل العلم يسمى عقلا عمليا وهى قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد يعنى انها قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد وتمييز مصالحه التى يجب
الاتيان بها من المفاسد التى تجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده كما سيجئ وهى مبدأ حركة الانسان
للافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضاها ونسبتها اى القوة العملية الى قوة النظرية هى ان افاعيلها واعمالها انما
تنبعث عن آراء جزئية يستند الى آراء كلية وهى تستنبط من مقدمات اولية كانت او تجربية او ظنية يحكم بها القوة النظرية
مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ثم يحكم ان هذا الدرهم ينبغى ان نبذل لهذا
المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق ويتفرع على الاول اى
القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وهذه كما لها حال الكمال
بالنظر اليها اما ان يكون قد حصلت العقائد او يكون قد حصلت العقائد الباطلة او ما حصل اعتقاد اصلا والاول سعيد
الثانى شقى والثالث فى سعة رحمة الله وعلى الثانى اى يتفرع على العقل العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور
على ما ينبغى كذلك اى بقدر الطاقة البشرية قال المص رحمه الله كما كثر الخلاف وغشا الباطل الظلال فى شان
الكمال من كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى
وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على
اهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤتى الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا يعنى ان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء
على ما ينبغى قد ينقسم الى قسمين لانها ان كانت علما ومعرفة بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل
والا فنظرية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العلمية المفسرة بالمعرفة بما ينتظم باصلاح الشخص وكماله
نفسه فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشاركة فى الانسانية الخاصة واصل المنزل فعلم
تدبير المنزل او العامة والمدنية فعلم سياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة التى بها يتميز الانسان
اعتدال القوة الشهوية وهى قوة يكون مبدأ جلب المنافع ودفع المضار من الماكل والمشارب وغيرها وتسمى
بالقوة البهيمية والنفس الامارة ايضا وهى اى الاعتدال المذكور العفة فهى منسوبة الى القوة الشهوية لانها تحدث
من تصرفاتها على وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان يستعبدها الهوى والقوة الغضبية وهى مبدأ الاقدام على

والشوق الى التسلط والترفع ويسمى بالقوة السبعية والنفس اللوامة ايضا واعتدالها قوة هي الشجاعة وهي انقياد الغضبية للنطقية
لتكون اقدامها على حسب الفكر والروية من غير اضطراب في الامور الهائلة والنطقية وهي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد واعتدالها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية ومجموعها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة ولكل
واحدة من ثلثة المذكورة طرفان افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة طرف تفريط الخمود وهو السكون عن طلب ما رخص
فيه العقل والشرع من اللذات وطرف افراط هي الفجور والخلاعة وهو الوقوع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي وللشجاعة
طرف افراط هو التهور وهو الاقدام الى المهالك على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن وهو الحذر عما لا يحذر وللحكمة
طرف افراط وهو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال السيد الجرجاني ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى
وصفاته ومعرفة افعاله من المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل
في مقالتهم لمن له فطرة سليمة انتهى ثم اعلم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا
لا ينقطع ما دام البدن صالحا لان تعلق به النفس الاترى انها تحبه ولا تمل منه مع طول الصحبة لتوقف كمالاتها ولذاتها
العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالات نالت حظها
من العلوم والاخلاق المرضية وهذا كله عندنا بالقادر المختار ابتداء فلا حاجة الى اثبات القوى واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملايم فاعطى الشهوة لجلبه ويحتاج الى دفع المنافي فاعطى الغضب لدفعه واعطى
التمييز للفرق بينهما والعدالة لئلا يتجاوز هذه المعطيات عن حدها واعلم ان كلما اعطى الامة من الاخلاق الفاضلة
باسرها واجمعها حاصلة في عالم الرسالة وان كلما اعطى الامة من الشريعة باجمعها حاصلة في عالم شارع الشريعة و
ان الصديقين يتبع الانبياء فيما ذكرنا ثم الشهداء تكدهم ثم وثم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب والتدبر في امر معيشته فالخلق اما صار والطول عمرهم مستغرقين في قضاء وطر الشهوة وقضاء وطر الغضب
وقضاء وطر التدبير في امور معيشتهم تاركين العدل فيها يكونون متثبتين عن الآخرة اخيارا بالدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم سلك بهم طريق الاخيار وامرهم بما بني عليه الاخيار فالواجب على الانسان ان يطلب الاستكمال في العدالة
ويتبع طريقه صلى الله عليه **فصل في العقل** وهو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية اي موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزء منه احتجوا اي الحكماء على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل اي المعلول

الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه هو العقل لا غير كما ورد في الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه بحديث اول
ما خلق الله نوري والقلم بهذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر منه الا واحد فالاول المخلوقات
لا يكون جسما لكثرته بتركبه ولا هيولى وصورة وعرضها اي لا يجوز ان يكون احد اول المخلوقات اذ لا تستقل بالوجود
لافتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهي الى الهيولى في الوجود بين واحتياج العرض الى المحل
كذلك وما لا يستقل بالوجود لا يستقل بالتاثير والصادر الاول يجب ان يكون مستقلا بالتاثير والوجود ولا نفسا لانها لا تستقل
بايجاد ما بعده بدون الجسم وانت تعلم ان مبنى هذا الاحتجاج بل اكثر ما احتجوا به في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب تكثر الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان علة اول الاجسام
لا بد ان لا يشتمل اي من حيث ماهيته وذاته والا فعليه كثرة الاعتبارات كما سيجيء على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد لانها
اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد موثره وهو باطل مثلا لو كان الموجد للافلاك الواجب تعالى لكان موجد الاجزاء
ايضا لان الكل لا يتم بدون الجزء فيجب ان يكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الاثرين في مرتبة واحدة
وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه وذلك لانه اذا كان علة اول الاجسام الجسم والجسماني
انما يوثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى للزم
ان يكون للهيولى الى هذا الجسم المفيض وضع قبل الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدما قبل افاضة الصورة لان وضع الهيولى
مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
علة اول الاجسام النفس لتوقف تاثيرها على الجسم ولا العرض لتاخره عن الجسم في الوجود فلا يكون الا العقل وهو المطلوب واحتجوا ايضا
بان دوام حركات الافلاك التي هي ارادية لا يكون الا لمطلوب وذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب
المحسوس لجلب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فيكون امرا معقولا وذلك
المعقول المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب نتيجة العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل
صفاته او نيل شبه احدهما والاول لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع تحصيل الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما لا ينال فلا بد من الياس عن حصول ما اراده
فيلزم انقطاع الحركة ايضا او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطالب نيل شبه بالمعشوق فالحركة ليست الا لنيل
شبه دائم غير مستقر اي شبه بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر فالمعقول كامل موجود متصف بصفات كمال
بالفعل لا يتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع اي انقطاع الحركة لحصول المراد وطلب المحال لو تحرك لتحصيل ما هو
الحاصل وليس هو الواجب تعالى والا لو كان الواجب لم تختلف الحركات فتعين ان يكون هو العقل وثبت بذلك تعدد

العقول وزعموا انها اى العقول لا يكون اقل من عشرة واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا نرضى
باحصار الافلاك الكلية فى التسعة اذ يجوز ان يكون كل من الكواكب الثوابت فى فلك والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
بسبب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية وانها ازلية بما سبق من ان كل حادث مسبوق
بمادة وكل فيها كالصور والاعراض والعقول مبرأة عن ذلك منحصرة انواعها فى اشخاصها اى كل من العقول نوع
منحصر فى شخص لان تكثر الاشخاص للنوع الواحد لا يكون الا بسبب المواد وما يكتنفها من الهيئات جامعة لكمالاتها
حاصلة بالفعل بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات وزعموا انها عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها
عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشىء لنفسه حصول المثال المطابق ولساير المجردات وجميع الكليات
فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يتعقل لبرائة عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل فكلما يمكن ان يعقل يتعقل و
زعموا انها مبادى للنفوس والاجسام الفلكية اى الكمالات للنفوس الفلكية بمعنى ان المواجب لتلك الحركة السرمدية
هو العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بالقوة المحركة التى لا تتناهى ويصدر عن العقل الاول
باعتبار وجوده فى نفسه عقل الثانى وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار امكانه لذاته
جسم هو الفلك الاول المسمى بالاطلس لان المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثير من واحد وتلك
الكثرة لا يمكن ان يكون مستفادة من البارى تعالى لوحدته الحقيقية ولا من ماهيته لانها بسيطة فتعين ان يصدر عنها الا امر
واحد فيكون بعضها من البارى وبعضها من ذاته فالوجود والوجوب مستفاد من البارى تعالى والامكان للممكن من ذاته
وكذلك يصدر من العقل الثانى باعتبار وجوده العقل الثالث وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الثانى وباعتبار امكانه جسم
الفلك الثانى فاسند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس فان العقل اشرف من النفس وهو من الجسم والوجود اشرف من
الوجوب ومن الامكان محافظة على ما هو احرى واليق وهكذا اصدر من العقل الثالث باعتبارات الثلثة نفس وعقل
وفلك الى ان انتهت الافلاك الكلية تسعة والعقول عشرة [illegible] انقطعت مراتب العقول وصدر من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
هيولى العناصر وصورها الجزئية والنوعية واعراضها ثم صور المركبات واعراضها بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى
بسبب حركات الافلاك واوضاعها كما مر آنفا وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص
باسم الكروبيين ما لا يكون لها علاقة مع الاجسام وان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية
وان كانت مدبرة لعالم العناصر فهى النفوس الارضية وزعموا ان الجن وقالوا انهم ارواح مجردة لها تصرف فى
العنصريات والشيطان هى القوة المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن
جانب القدس واكتساب الخير الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية وزعموا ان لكل فلك روحا كليا
يدبره [illegible] ويتشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش المسمى عندهم بالفلك الاعظم والفلك الاطلس يسمى

بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه واثبتوا الكل [illegible] روحا [illegible]
اثره عن جلوة الشمس [illegible] الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمعادن [illegible] والعمارات من
النباتات والحيوان وغير ذلك فقد ورد الشرع مطابقا له ايضا حيث قال عليه السلام اتانى ملك الجبال وملك الامطار
والبحار وان لكل من انواع الكليات روحا يدبر امره بل لكل صنف وجزئيه يسمى بالطباع التام [illegible]
والحيوانات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة ومسكنها السموات وكاملة فى العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والعجيبة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والمؤمن
والكافر والشيطان اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس فى الفساد وتذكير اسباب المعاصى واللذات
ولا يمتنع ظهور الشكل من الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض المشايخ واصحاب
وفى بعض الاحوال كما يكون لبعض الاناس وقت [illegible] وتغيبه اصحاب السحر وقت المخالطة بالنجاسات وما على
كلامهم فى كل باب من الرد والاعتراض مع انى قد ذكرت شيئا منه اعرضنا عنه مخافة الاطناب قال
المص واعلم ان القدماء من الحكماء قالوا ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى بعالم المثل [illegible]
لتجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم لذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة و
الخيال والماء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المراة والخيال او زالت المقابلة
والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة الافلاك المتتالية وتبدل عناصره
ومركباته وآثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وبهاما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدائنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومنه [illegible] الجن والشياطين والغيلان [illegible]
ويؤيده ما نقل عن قطب الاقطاب الاعظم السيد محمد المعروف بشاه عالم [illegible] كان فى نكاحه واحد من ابناء
سلطان الكجرات اسمه محمد بن احمد وعنده ابن من ذلك السلطان اسمه محمود المعروف بنبكراه [illegible] فلما ينتقل
بالخلافة ابن عمه الكبير اسمه قطب الدين اراد لغيرة السلطنة ان تقتله وصار فى حيله [illegible] فحضر يوما [illegible]
العظيم الشان فى بلدة احمد اباد واخبر [illegible] بالسلطان [illegible] ليأخذه فلما راى الشيخ [illegible] ولم يكن
الا [illegible] فصار ذلك الابن شيخا كما كان شانه فى آخر العمر [illegible] السلطان ولم يجد مقصده فلما ذهب [illegible]

زوجه مع الابن فجئت وارادت ان تحقق من هذا فقال الشيخ رحمه الله على رسلك فان هذا ابنك فتحيرت فقال الله عالما
يسمى بعالم المثال فقد استعرت حالته التي سيكون والله الهادي الى الطريق الصواب ومنه البداية واليه المآب ولما فرغ
المصنف عن ابحاث النفس والعقل شرع في الابحاث المتعلقة بذات الواجب وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فقال

الباب الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في الذات وطريق الاثبات

عند الحكما ان يقال انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من
واجب والا فان كان ممكنا فلا بد له من علة بها ترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
محال وعند المتكلمين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل كما
ذكرنا انفا وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالافاق والانفس وانقياد صفاتها لا
مكانها عند الحكما او حدوثها عند المتكلمين وقد اشير الى الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله عز وجل كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن
اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من
مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لان هذا الاستدلال بهذه الاشياء الظاهرة في نظر
الكل النافع للجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب المهتدي اليه بالاستدلال الحقيقية
والاستكثار منه بما يفضي الى اليقين والحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا موصوفا بصفات الكمال على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير
فسماء ذات ابراج وارض فجاج لا بد لان تدل على اللطيف الخبير منزها عن الزوال قال عضد الملة والدين لما ثبت
ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي وابدي ولا حاجة الى جعله مسالة براسها ثم الحق ان ذات
الواجب تعالى يخالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوب الممكن لان كل شيء يعرض ان يكون
مثلا للواجب لا يشاركه الا بنفي الامكان عنه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب
الممكن هف او امكان الواجب لانه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين لضرورة الاثنينية بينهما ولا شك
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز كما سياتي فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سنبين
فيلزم ان يكون ممكنا هذا خلف وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات واحتجوا على كون
الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريره ههنا ان الذات ينقسم الى

الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وانا نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات وغير ذلك والجواب ان المشترك
مفهوم وهو امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق فافهم وان كونه ازليا ابديا غني عن البيان لما ذكرنا

فصل في التنزيهات وهي الصفات السلبية اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لا جزء له والا لكان

لان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن ولا تعدد افراده للواجب لان التعدد لا يتصور
بدون التمايز فان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معللا بها او لازمها اي لازم الماهية فلا تعدد
لان تعليل الشيء بماهيته او بما يقوم بها من الصفات ينافي التعدد او يكون معللا بامر منفصل الماهية فلا وجوب
بالذات لانه يكون في تعينه محتاجا الى ذلك المنفصل والمحتاج لا يكون واجبا ولان وقوع ما قصده الواجبان المتعددان
اما بهما بالشركة والتعاون فلا يستقلان او بكل منهما بالاستقلال والقدرة فتتوارد علتان على معلول واحد وهو
ممنوع او باحدهما والحال انهما قادران بالاستقلال فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وقد قصد
وقوع الممكن والمقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين على السواء من غير رجحان ولان احدهما ان لم
يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجز حيث لم يوقع مراده والمفروض انهما موصوفين بكمال القدرة وان تمكن ان يفعل
ضد مراد الاخر كما اذا اراد احدهما الحركة والاخر السكون فان وقعا حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين والا اي وان
لم يقعا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح
بلا مرجح على تقدير حصول مراد احدهما وعدم حصول مراد الاخر لان نسبته من جانب الاثر والمؤثر على السوية ولانهما
ان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد اذ توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وقد مر بطلانه والا اي وان لم يتفقا
بل يختلفا فالتمانع اي فلزم التمانع وهو اما ان يوجب عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح كما مر وهذا يسمى دليل التمانع وفي النصوص القطعية
الدالة على انه تعالى واحد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والله لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وغير ذلك كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وهو
امر ذكره ان نفاه المعنى لو كان يتولاهما ويدبر امرهما الهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله كذا في الكشاف وسلم المشركين
منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين احدهما مبدأ الخيرات ويعبرون بالنور والثاني مبدأ الشرور ويعبرون بالظلمة
ومنهم المجوس القائلون بان للعالم مدبرين احدهما خالق الشرور ومبدأه ويسمى باهرمن والثاني خالق الخير ومبدؤه
وهو يزدان ومنهم المثبتون للولد وهم النصارى وكانوا قبل نصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة
عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد النصر فقال اهل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اهل اليعقوبية انه ابن الله
وقال اهل الملكائية الالهة ثلثة واليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التورية

عن ظهر قلبه ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادتها تاويلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب
تمثالا واشتغلوا بعبادتها وكانت فيهم توجيه تلك العبادة الى الكواكب ومنها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات
الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت صنما ويعظمونه ويرجعون اليه الا انهم لما عبدوها معظمين
معتقدين الاستحقاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بتعدد الواجب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب و
اما القائلون بعدم الصفات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذهب الفلاسفة والشيعة واما المعتزلة فلهم تفصيل يحكى او خلق
الحيوان لافعاله كما هو مذهب المعتزلة وخلق الشيطان للقبائح كما قال المعتزلة وخلق العقول للنفوس الفلكية
والاجسام الفلكية وخلق الافلاك لما في عالم العناصر كما هو مذهب بعض الحكماء فيبالغون بالتوحيد وتنزيه
الواجب من ان يكون خالق الشر ومصدر الصدور الكثرة وليسوا مشركين كالمثبتين الالهة المتعددة ولكن اهل البدع
والضلال لانهم يخالفون الحق باثبات ما لا ينبغي للواجب ونفي ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد
الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة خطب هائل يورث الضلالة المخلدة في الجحيم والواجب ليس بجسم
ولا عرض للاحتياج يعني انه لو كان جسما لكان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك والمحتاج لا يكون واجبا ولا متحيز للزوم
قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون التحيز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته بل وجوبه
اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان الواجب المتحيز محتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فيلزم امكان الواجب
دون العكس اي ليس الحيز محتاجا الى الحيز لامكان الخلا فيكون مستغنيا عن التحيز الواجب والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهر لامكانه اذ معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما مر ولو اريد به اي بالجوهر القائم بنفسه
والجسم الموجود مطلقا كما هو شائع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولشيوع اطلاق
الجسم والجوهر يطلق غالبا على الممكنات والقول بانه تعالى جسم على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد شديد
الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس واللحية او غيره سواء كان مركبا من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان او نور يتلالؤ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو لانها اشرف الجهات كما قال محمد بن الهيصم مماسا
للعرش اي الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال هو مذهب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش يئط
من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل او محاذيا له اي للعرش والقائلين بالمحاذاة فرقتان فرقة على
ان بعده عنه بمسافة متناهية وفرقة على انه بمسافة غير متناهية تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني متحيزا
وحال فيه اي المتحيز ومتصل العالم او منفصل عنها بالزجر لقوله القول الخ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والنصوص الواردة من الكتاب والسنة المشعرة بكونه تعالى جسما وفي جهة كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا
ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على
عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل الى
السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو
نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك متاولة بتاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتحد الواجب بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين و
للزوم الانقلاب اي انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد ولا
يحل في شيء لامتناع الاحتياج والتحيز لان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او
عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير
ينافي الوجوب وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام واختلفوا في الاتحاد فقالت
النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه هيكلا وقالت اليعقوبية الاتحاد هو
الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث وقال صاحب الصحائف وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في الانجيل
ما يوهم ظاهره على مثل هذا ونقل مضمونه بالعربي ايضا وحكي الحلول عن بعض الغلاة من النصارى في حق مريم
عليها السلام وعن بعض غلاة الروافض في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال ان الكلمة قد حل وتداخل الجسد
فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده المخصوص الذين هم خير البرية ويمتنع اتصافه
تعالى لانه تغير لان الاتصاف به بعد ما لم يكن يكون تغيرا وهو على الله محال ولا يمتنع وجود ذلك الحادث
في الازل لان اتصاف الواجب بالحادث يوجب جواز ازلية الحادث فيلزم الانقلاب اي انقلاب
الحادث قديما ازليا لان الازلي الذي ما لا اول له والحادث ما يكون ابتداء العدم ويوجب زوال ضده
اي ضد الحادث فيلزم عدم الخلو عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا لما مر واما الاتصاف
بما له تعلق بحادث كالصفات الحقيقية المتغيرة بالتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه او
الاتصاف بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت ورازقا للعمر المولود فليس من المتنازع فيه فافهم **فصل** في الصفات الوجودية فهي ازلية
ابدية زائدة على الذات اذ لا يعقل من مفهوم العالم الا من له علم وهكذا فالواجب عالم له علم

وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وسائر الصفات ولو كان علمه ذاته وقدرته ذاته
وكذا سائر الصفات لما كانا ذاته وحده ولا تجوز ان يقال الله عالم قادر ولم يتميز الصفات بعضها عن بعض لانها
كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة ولم يفتقر الى الاثبات لان اثبات شيء لشيء انما يتصور بين اثنين وجاز انفها
اي العلم مما يتصف به الذات من الحيوة والارادة وكذا في سائرها فيلزم اتصاف الصفة بالصفة وهو باطل وقالت
المعتزلة اي في اثبات الصفات للواجب استكمال بالغير وهو تعالى منزه عن ذلك وتعليل للعالمية بالعلم مع ايجاده
لا يحتاج الى الغير لاستحالة الجهل عليه واستحالة افتقاره الى فاعله يجعله عالما وتكثير للقدماء وهي الذات والصفات
وكفرت النصارى به قلنا في جواب قولهم فيه استكمال بالغير الصفة لا عين ولا غير حتى يلزم الاستكمال بالغير
ولو سلم انها غير فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له بل نقول هذا الكمال ناشئة عن الذات
دائمة بدوامه وهذا غاية الكمال وقلنا في رد لزوم الكفر في التكثر الكفر بتعدد الذوات القديمة كما التزمه
النصارى واعلم ان القول بتعدد القديم مطلقا ليس كفرا بالاجماع بل في القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في
الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات اي ان الصفات لو كانت
قديمة كانت باقية بالضرورة وبقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل قلنا
المستحيل قيام العرض بالعرض كما مر والمعنى اعم من العرض لانه كما يطلق على العرض يطلق على المفهوم وفيه نظر
لان معنى قيام العرض بالعرض التبعية في التحيز وسبب استحالته في العرض انه لا يستقل بالتحيز فكيف تتبعه غيره وهذا
القدر يلزم في المعنى ايضا واجيب بان معنى القيام الاختصاص الناعت بالمنعوت كما هو المراد في قيام الاحوال
والصفات بالذات ويجوز ان يراد هذا المعنى في قيام العرض بالعرض ايضا ولو سلم فهي باقية ببقاء هو بقاء الذات
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات او نقول بقاؤها اي الصفة بقاء هو عليها
فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله بقاء له وبقاء لبقائه
وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول الشيئين بمعنى واحد ... احدهما ...
ثانيا فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واحدة قالوا لو كانت لذاته تعالى صفات ثابتة
من العلم والقدرة وغيرهما لماثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلفا آثارهما والاختلاف
في الآثار يقينا قلنا ممنوع اي لا يلزم من اثباتها عدم اختلاف الآثار لان الاشتراك والتماثل في تمام الماهية
ولو كان كذلك لكان جميع صفات الممكنات ايضا يكون متماثلة وهو بديهي البطلان فمنها اي من الصفات

الموجودة القدرة قدمها على سائر الصفات لانها مبدأ الآثار وهي صفة واحدة ازلية تؤثر فيما من شأنه ان يكون مقدورا
الاستناد الحوادث اليه وفاقا منا ومن الخصم والذي استند اليه الحوادث لو لم يكن قادرا ونعني به انه ان شاء
فعل وان لم يشاء ترك ويرادفه كونه مختارا ويقابله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا يكون
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهو ان لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد الحوادث
الى المؤثر او التسلسل في الممكنات او تخلف المعلول عن الموجب بطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي
الى القديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث اي التسلسل وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من
الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف و
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الموجب لامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب فليس له قدرة مرجحة فيلزم الترجيح بلا مرجح
في تخصيص الكواكب بمحالها والاشكال باعضاء الحيوان اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كرة او على شكل واحد لان اجزاء النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة المواجب الى الاجزاء على
السواء وعلى كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض لان اجزاء النطفة مركبة من البسائط كما ذكر وفيه بحث لانه يجوز
ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان اتقان العالم ووضعه على ما
من اللطائف والعجائب وانتظامه على وجه الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم عالم بحكم الضرورة تمسك
المخالف بوجوه ستة وهو الحكماء القائلون بالايجاب بان تعلق القدرة باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فنقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
والارادة بالعالم اما قديم فيكون الاثر وهو العالم قديما او حادث انتقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميع ما لا بد منه وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك فلا اختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم الاستكمال
بالغير والا اي وان لم يكن اولى من الترك فالعبث اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلا الامرين محال وبانه اي

ان امتنع فى الازل قد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب اى انقلاب الممتنع ممكنا او امكن الاثر فى الازل
وقد اوجده القادر المختار فاستناد الازلى الى المختار وهو ممنوع وبانه اى اثر المختار اما معلوم الوجود اى ان يعلم
فى الازل وقوعه فيجب او العدم اى ان يعلم عدم وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور فلا
يكون الاثر مقدورا والزوال ممكنة فى الواجب وجود الفعل وفى الممتنع واجيب عن الاول بانا نعترف ان تعلق
القدرة باحد مقدوريه لا يكون الا لمرجح والمرجح تعلق الارادة لذاتها اى الارادة التى من شانها ان تعلق
باحد المتساويين لذاتها كما اختار الجائع احد الرغيفين فلا تسلسل وعن الثانى بانه يجوز تعلق القدرة والارادة
فى الازل بايجاده اى العالم فى وقته الذى وجد فيه وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار عين الاختيار
اى وجوب الفعل عند اجتماع الشرائط بالاختيار وهذا محقق ومثبت للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء ترك بخلاف
الموجب فظهر الفرق وعن الرابع بقوله وقيل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا فان الاولى فى
نفسه او للغير لا يكون عبثا وان سمى متابعة عبثا نار على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب واشار
المص الى ضعفه بلفظ قيل لان افعال الله تعالى ليست معللة باغراض حتى يقال انه اولى لنفسه او للغير لا يسأل عما يفعل
وعن الخامس بان الحادث ممكن فى الازل لذاته لممتنع وقوعه لكونه اثر القادر المختار اى انه ممكن
فى الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلى بل لما هو ممكن فى
الازل لذاته ولا نسلم استحالته وعن السادس بانه تعالى يعلم وجوده ... بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافى
فى المقدورية بل يحققها جميع هذه الوجوه مع الاجوبة مذكورة فى شرح المقاصد ايض ثم قدرته تعالى غير منقطعة
فى طول الدهور ولا مقتصرة على بعض الممكنات بل تتناول جميع الممكنات فان التناهى والانقطاع من خواص
الكم ولا كم ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فلا يناسب اليها التناهى لان المقتضى للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان والانقطاع لها ولا نهاية للممكنات قبل الوجود وتخصيص البعض بشرائط التعلق
التعلق وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذكر وبالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على
كل شئ قدير وخالف بعض المعتزلة كالنظام ومتبعيه فى القبائح لانه مع العلم بقبحه ايجاده سفه ومع عدمه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف على ما
اراد والبعض كالجبائية فى مقدور العبد اى لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد العبد
... فان اراد وقوعه فيجتمع النقيضان اولا وقوعها فيرتفع النقيضان والجواب انه مبنى على تاثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه وعلى تقدير تاثيرها فنادبها فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اوقدر عليه من العبد فيه وخالف بعض
ابى القاسم البلخى ومتابعيه فى مثله اى مثل فعل العبد اى لا يقدر تعالى على مثل فعل العبد لانه فعل اما طاعة

او معصية او سفه خال عنهما والكل منه محال والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا وقصدنا ودواعينا واما افعاله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والاعراض وبعد فهذا محل تامل
وبالجملة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة شئ ما واختيارا عندنا واستناد الكل اليه تعالى
اعم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا والغير فرق فذهبت المعتزلة الى ان الشرور والقبائح
من الشيطان واسند والافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مسئلة خلق الاعمال وبلا اختيار ابتداء
او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل
الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك والى ان ترتيب المعلولات كما مر والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما مر وذهب المنجمون وهم الصابئة الى ان الكواكب المتحركة هى المدبرات امر ما فى عالم العناصر والدوران
الحوادث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف فى بعض المواضع
وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر فى الوجود الا الله
ومنها اى من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متقنا محكما لاستناد العالم مع امكانه
وانتظامه على هذا النظم العجيب اليه وكل من كان اثره بهذا البديع يكون عالما بالضرورة ونبه عليه بقوله فان من
راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم
فان من راى فى الآفاق والانفس تامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تفكر فى الحيوانات وما
اليه من مصالحها فى صنع اوكارها وحفظ اولادها من الحر والبرد واعطيت من الآلات المناسبة لها جزم بان من
كان صنعه عالما بحقائقها من حيث يليق وينبغى ولكونه تعالى قادرا مختارا اى فاعلا بالقصد و
الاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم فى مساكنها و
معاشها كالنحل والعنكبوت وغيرها افعال متقنة محكمة مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجب
الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قدر ما تهتدى الى ذلك واثباته
بالسمع اى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على التصديق بالعلم فيه وبخلاف مثل القدرة والكلام فان اثباتها بالادلة السمعية
لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعم المفهومات
الممكنة والواجبة والممتنعة بخلاف القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات
بعمومه للمفهومات كلها لمثل ما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وخالف بعضهم

في العلم بذاته لعدم الاثنينية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزوم لا تناهي
الصفات اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم اتصافه بالا تناهي عدده من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
بالفعل فهو متناه وكلما تعلق به العلم موجود بالفعل والجواب ان العلم صفة واحدة لها اعتبارات عقلية متعلقات
بالمعلومات لا بوجودات عينية ليلزم ما ذكر وان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعتبار الخارجية فضلا عن لا تناهيها او بغير المتناهي لاستحالة وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
المتناهي اذ كل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يعقل وغير
المتناهي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير فيلزم التناهي هف والجواب انا
لا نسلم ان المعلوم والمعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا
في ان يكون بحسب الحدود والنهايات او بالمعدوم اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفي محض
وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم الباري تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
واللازم مح بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار وتعلق علمه تعالى بكونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي
العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
الجهل وانقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير البتة والجواب
بان من الجزئي ما لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد ويتصف بانه قبل الحادث فاذا لم يوجد الحادث ثم [illegible] اذا وجد
ثم بعده اذا اعدم من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير
العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات والحاصل ان على
التقديرين لا يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والقائل مشايخ
المعتزلة وكثير من الاشاعرة ان علم الباري تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره اي المعلوم اذ لو تكثر بتكثره لزم كثرة
العلوم بل عدم تناهيها بحسب عدم تناهي المعلومات وان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا تغير للعلم بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وهذا القول انما يصح
اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة اما اذا جعل اضافة اي تعلقا بين العالم والمعلوم

على ما يراه جمهور المعتزلة فلا يتم فلهذا اورده ابو الحسين البصري بوجوه ذكرها المص في شرح المقاصد فلا نطول الكتاب بذكرها
ومنها اي من الصفات الارادة وهي صفة موجودة قائمة بالذات بها يتمكن وتخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع وهذا قريب من الاختيار الا ان في الاختيار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة قوله وتعلقها الخ انها
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك في هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح والمرجح هو الارادة فيلزم تسلسل الارادات وتقرير الجواب
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح وقدمها اي الارادة
لا يوجب قدم المراد لان تعلقاتها حادثة تعتد وقوع المراد يزول تعلقها والقول بانها حادثة قائمة بذاته
وهو قول الكرامية ضروري البطلان لما يلزم من قيام الحوادث بذات الله تعالى والقول بانها اي الارادة العلم
بالنظام الاصلح وهو قول الحكماء فانهم قالوا الارادة هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على نهج مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يكون كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
او القول بانها كون القادر غير مكره في ذلك الفعل والاساءة وهذا قول النجار او القول بان الارادة هو
العلم في فعله لنفسه وانما هو الامر به في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له وهذا قول
الكعبي وكثير من معتزلة بغداد او القول بانها الداعية بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل يعني انها علمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الفعل نفي لما هو معنى الارادة اي هذه الاقوال كلها نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم لكل متصف وهو ما يعلم كل واحد منا انه قبل ان يصدر عنه فعل او ترك ينظر في نفسه حالة
ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر وقد دل عليه النصوص من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعا ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية واستلزمه اي معنى الارادة المعلوم لكل متصف الفعل
بالاختيار ونحن نعتقد بانه تعالى قادر مختار في افعاله قطعا ومنها اي من صفات الله تعالى الحيوة والسمع
والبصر لدلالة النصوص القاطعة الواردة في الكتاب والسنة وهي لكثرتها اشتهرت على عد ولا حاجة
الى ايرادها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء من الحكماء وغيرهم على ذلك اي على انه تعالى حي سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناها فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة وذهب الحكماء الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات وقد دلت

السمعية ايضاً على هذا المعنى ورد على ان الله تعالى السميع البصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات و
المبصرات حال حدوثهما وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعارض ولان الخلو عنهما اي عن
هذه الصفات التي هي كمال نقص وهو على الله محال كما مر للاجماع فثبت صفات ثلثة قديمة ولما اعترض انه
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار دون المبصر
اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وما يقال انها اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج النوعي
ويقال في السمع والبصر تاثر الحاسة فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ممنوع في حقه تعالى اذ لا يتصور مزاج فضلا عن اعتداله وتاثر حاسته
بل هما صفتان قائمتان بالله تعالى كما حققناه ولكن اكونهما اي السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات و
المبصرات كما قال الكعبي وابو الحسن ممنوع لما مر من النص ولان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت انه تعالى
خالقه وخلق الشيء وايجاده مشروط بان يكون مدركاً بوجه من الوجوه والا لا تحال ايجاده وان اختلف يقتضي ادراك
الشيء من الجهة التي هو هو ادراك المسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومن حيث انه مبصر ولا شك في ان هذا
الادراك لا يحصل بساير الصفات فلا بد ان يكون له صفتان آخريان يتعلقان بالمسموعات والمبصرات
من حيث هما هما واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب
الصحيح انه تعالى يدرك متعلقاتها قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام
الادراكات الآخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك يحصل نفيه ضده وهو آفة ونقص ثم ما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه
باحكام الادراكات ثم تقدس الباري عز وجل ان يكون شاماً او ذائقاً او لامساً فانها تنبئ عن اتصالات تعالى
الرب عنها وتنزه ومنها اي من صفات الرب الموجودة القائمة به الكلام بشهادة اجماع الانبياء وتواتر
قولهم وقد ثبت صدقهم بطريق ولانه المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام لئلا يرد فانه لو توقف
ثبوت الكلام على المعجزة وصدق المعجزة على اخبار الله تعالى عنها بطريق التكلم لدار ولان ضده اي ضد الكلام هي
الحي نقص وهو كمال ولو كان لغيره لزم كمال الغير عليه تعالى الله تعالى عن ذلك فالحاصل انه لا خلاف لارباب الملل و
المذاهب في انه تعالى متكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر وناه ومخبر وغير ذلك هذا هو الكلام النفسي ويدل عليها بالعبارة
والكتابة فذلك الصفة هو الكلام النفسي وما عبر به عنه هو الكلام الحسي فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل

او بالعبرانية فتورية وجمهور العرف على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي وقد عرفت معناهما ولكم
يقل بقدم الحسي الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا بما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا يجوز
قيامها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذاته تعالى فتكون قديمة والا لصارت
ذاته تعالى محلا للحوادث وبطلانه ضروري لكونه اي الحسي مترتب الاجزاء ممتنع البقاء وان الكل الذي هو صفة
الله القائمة به هو الكلام النفسي لا الحسي كما توهموا من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اي الحسي حادث في جسم ملول لا شائع
ثانيه ومعنى تكلم الباري تعالى به انه خلقه فيه اي في الكلام حروفاً واصواتاً او في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي
صلى الله عليه وسلم بناء على اثبات كونه تعالى ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام للقطع بان موجد
الحركة لا يسمى متحركاً وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتاً ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظي وهو المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بانقضائه فتعين المعنى وهو الكلام النفسي المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء فيصح قيامه به تعالى
كالقائم بنفس الحافظ او بالطابع وهو لانه ايضا حادث وايضا كل من يأمره وينهى ويخبر ويستخبر يجد من
نفسه معنى غير العلم والارادة فذلك المعنى هو الكلام النفسي يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وما
عبر به عنه هو الكلام الحسي وشاع عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليه كما قيل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا والفرق بين الحسي والنفسي بين اذ المعبر به اي الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه
الثلثة نوعاً وصنفاً دون المعنى ولا نزاع في انه اي الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور اشهر الحقايق على النظم
المخصوص والمولف الحادث المسموع لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاءه واخترعه برقمه في اللوح
المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بنظمه في الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية فباعتبار الانشاء
والاختراع يقال لهذا النظم كلام الله ونظم العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والفقهاء
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والعربي كقوله تعالى انا انزلناه قرآناً عربياً والعربية
هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى وامتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقروء فان قراءة
المعنى غير متصور والمسموع كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمتحدى به فان قبل التفاوت للتحدي قديم
دائم فما يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور
في الصفة القديمة ونحو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وقوله انما امره
اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون قالوا اي القائلون بحدوثه انه لو كان ازليا فالاخبار بالماضي كذب
والامر والنهي سفه او عبث وهي في القرآن كثير والكذب والسفه والعبث على الله محال لانها نقص وعجز والانبياء

اى الكلام فى الازل لايتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهى وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات مع انه يكفى فى الخطاب بالامر والنهى فى الكلام النفسى
مخاطب معقول وجوده كما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة والتحقيق انه
انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر فى حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل ممن سيوجد
كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبر صادق بانه سيولد فكلا او المذهب انه اى الكلام واحد فى الازل تتكثر
بحسب التعلق فيما لا يزال اذ لم يرد السمع بالتعدد وثبوت الكلام انما هو به بل انعقد الاجماع على نفى الكلام
ثان قديم فوجب ان يقال انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فالكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشىء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشىء آخر على وجه آخر يكون امرا كما فى سائر الصفات
واثبت الشيخ البقاء يعنى انه زعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة وليس كذلك
بل له تعالى صفات كثيرة وانما اوردوا منها الا التى يتوقف عليها تصديق النبى عليه السلام والتى اختلف فيها من
الصفات المختلف فيها البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعرى البقاء وهى صفة كسائر الصفات لان الباقى
بلا بقاء كالعالم بلا علم فان الوجود متحقق فى ذاته دون البقاء كما فى اول فلزم كون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود ورد القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة بانه
اى البقاء استمرار الوجود اى هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا شىء زائد على الوجود وبانه يعود الكلام
فى بقاء البقاء اى لو كان البقاء امرا موجودا لكان له ايضا بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
ويتسلسل البقاءات واجيب بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبون الى قدمائهم و
فسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعا فله التخليق والتكوين
وتمدح بنفسه بكلام ازلى قوله تعالى هو الله الخالق البارى المصور فيلزم صفة ازليته وهى المعنى بقول
الا بانه تعالى يكون الاشياء فانها كلمة ازلية هى كن لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ولما اعترض بانه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير الفعل بدون الاثر
اشار الى دفعه بقوله وكلا يلزم من قدمه قدم المكون لان المراد صفة بها تكون الاشياء فى اوقاتها
ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اضافى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى
تعلق القدرة والارادة بالمقدورات قال الامام الرازى الصفة التى يسمونها التكوين يكون تاثيرها
ان لم تكن نفسها فلا تميز بين القدرة والتمدح فى الازل بالخالقية بنفسه مثل التمدح بانه سيخلق

ما فى السموات اى هو بحيث له ذلك فيما لا يزال والاخبار عن الشىء فى الازل لتحقق ثبوته فيه كذكر السماء
والارض والانبياء وغير ذلك وما قيل ان التكوين هو نفس المكون وان التاثير نفس الاثر واشتهر هذا عن الاشعرى
وفساده ظاهر غنى عن البيان ولكن معناه ان المفهوم من اطلاق لفظ الخالق هو المخلوق يعنى ان لفظه شاع
فى الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لا انه هو حقيقة وان الحاصل من التاثير الخارج هو الاثر لا غيره
واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضاء وغير ذلك من الصفات الموجودة فراجع الى
الصفات المذكورة وما ورد فى الكتاب العزيز الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء فى
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه فى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه
والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وغير ذلك من القدم كما ورد فى الحديث وغيره مجازات وتمثيلات
فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمته واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود والعين
عن البصر فصل فى احواله تعالى الحق انه يصح ان يرى وهو مذهب اهل السنة والجماعة بمعنى حصول الحالة
الادراكية التى تجدها الانسان حيث ما يرى الشىء بعد علمه كالحالة الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة
ولا مقابلة ويحصل ذلك للمؤمنين فى الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يعزب
عنه شىء فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهويته موجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركا لنفسه
هويته الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هويته الموجودة مشاهدة له فجاز على هويته
المجردة من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هوية المجردة الموجودة قابلة للرؤية فلم يبعد لان يخلق ابدانا فيها
قوة هذا الادراك فى الباصرة بعد البعث فجاز ان ترى اذ التجلى من غير تشبيه ولا تكيف ولا محاذاة ولا مسافة انتهى
كلامه اما اثبات الصحة لرؤية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الرؤية فلو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى
عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه عبثا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعدمه فكيف
وكان كليما نبيا والله تعالى علقها اى الرؤية على الامر الممكن فى نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق اى المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والقول اى قول المعتزلة بانه اى موسى عليه
السلام انما طلب العلم وعبر عنه بلازمه وهو الرؤية او بانه على حذف مضاف اى رؤية آية وانه عليه السلام
طلب مع العلم بانه لا يجوز لاجل القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة او انه صلى الله عليه وسلم سال لزيادة
الطمانينة لسماع الامتناع اى امتناع الرؤية ظاهر البطلان خبر القول لان فى الاولين صرف الآية
عن الظاهر بالضرورة وعن الثالث والرابع بانه المخبر والعالم فكيف يطلب ما لا يجوز وقد يستدل على جواز
الرؤية بدليل عقلى بان متعلق الرؤية المشترك بين الجوهر والعرض فانا نرى الجواهر مثل الطويل والعريض

وتميز الطويل من الاطول ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص وادراك الطويل ادراك للك
المتألفة تنباء على تركبه من الجواهر الافراد ورؤية الالوان والاضواء والحركة والسكون والاجتماع وغير ذلك من الاعراض
فلو عللنا الرؤية بعلة غير مشتركة لكون الجوهر جوهرا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه غير جائز ثم
المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث لكن الحدوث يمتنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم
جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة سقط الحدوث ايضا تعين ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما وهو
مشترك بين الواجب وبين الممكنات لما مر لان الحدوث او الامكان عدمى لما ذكرنا آنفا مع اشتراك
المعدوم فيه اى فى الحدوث والامكان فلزم اعتباره فما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فقد
تحقق فى حقه تعالى علة كونه مرئيا وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقا بها ضرورى
فيكون رؤية البارى تعالى ضروريا ايضا ونقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لصح رؤية المشمومات والمذوقات
والمدركات والمسموعات بجريان الدليل المذكور فيها بعينه فاشار الى الجواب بقوله وجواز رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملتزم فان الرؤية عبارة عن زيادة كشف وايضاح
على امر وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا يختص بحاسة البصر فيصح رؤية جميع المحسوسات وان استبعد
رؤيتها الجريان العادة من الله تعالى بذلك لا لامتناع ان يخلق فينا تلك الحالة الادراكية فان قيل الواحد
النوعى قد يعلل بالعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام فى
المتعلق اى متعلق الرؤية والرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان يدرك انه جوهرية او عرضية فانا
قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان يدرك انه جوهر او عرض فضلا عن ان ندرك زيادة
خصوصية لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او خضرا واما الوقوع اى وقوع الرؤية فى الآخرة للمؤمنين
فلدلائل سمعية كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد عن ائمة اللغة التتبع لموارد
استعماله استعمال نظر اليه الا فى الرؤية وحمل النظر على الانتظار وحمل لفظ الى على النعمة كما حمل المعترض
حيث قال لم لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ويكون الى
فى الآية واحد الآلاء فيكون اسما لا حرفا وساقا للنظر كما ذكر الجوهرى فى الصحاح الآلاء النعم واحدها الى بالفتح
وقد يكسر ويكتب بالياء او يكون الى بمعنى عند كما ذكر الازهرى فى تهذيبه نقلا عن ابن السكيت ان الى يجئ بمعنى
عند فيكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمة فلو كان مر كان او فى قوله او
حمل الى الواو لكان انسب تعسف عن المعنى المقدم فان الآية وردت تبشيرا للمؤمنين وتخصيصا بالانعام
والاكرام فاذا حمل الى على الحرفية والنظر على الرؤية يتحقق لان رؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات ولو حمل

الى على معنى النعمة او عند والنظر على الانتظار لم يتحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما ومن ثم
قيل الانتظار اشد من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر الله تعالى شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وبيان الاستدلال به ما روى عن صهيب انه قال قرء رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ينادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
فافعلوا ثم قرء وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال الحافظ فى سند هذا الحديث حدثنا
عمرو بن عون قال حدثنا حماد وهشيم عن اسمعيل بن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبى
صلى الله عليه وسلم اذ نظر الى القمر ليلة البدر قال انكم سترون الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام
فينظرون الى وجه الله وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والاحاديث فى هذا الباب كثيرة والمخالف
اى المعتزلة المنكرون للرؤية يدعى اقتضائها اى اقتضاء الرؤية المقابلة يعنى انه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة وايضا يدعى ان الرؤية تقتضى
دوامها عند حصول الشرائط يعنى انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفى الجنة على الدوام وكلاهما فى حقه تعالى ممنوع لان المقابلة تتوقف على الجهة والتحيز وهو
فى حقه تعالى محال واما الدوام فمنتف بالاجماع والعمدة فى تمسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية وائمة التفسير وصحة الاستثناء فاذا دخل عليه لا كان سلبا للعموم وان ادراك البصر عبارة
عن الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية ورد بان معنى الادراك هو الرؤية على صفة
الاحاطة بجوانب المرئى ونهاياته اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كما فى قوله وانا لمدركون اى لملحقون وهذه الرؤية
المتكيفة بالاحاطة اخص من مطلق الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم فلا ينهض استدلال الخصم وبعد تسليم
كون الادراك هو الرؤية ادعى ان الادراك اعم منها اى من الرؤية ونفى الاعم يقتضى نفى الاخص رد بانه
لا عموم فى الاشخاص لان يدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه الجمع المحلى باللام الاستغراق وقد دخل عليه
النفى فرفع النفى الايجاب الكلى ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية فلا يكون عاما لجميع الاشخاص ولا عموم فى الاوقات

لانها اى نفيه لا تدركه الابصار سالبة مطلقة لا دائمة والسالبة المطلقة لا تقتضى الدوام واما قوله تعالى فى
جواب سؤال موسى عليه السلام لن ترانى فليس للتابيد اى نفى لن ليس للتابيد كما يدعيه المخالف فانه للتابيد واذا
لم يره موسى ابدا لم يره غيره قطعا بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط ولا عموم ايضا للاوقات لانه يجوز ان
يكون النفى مختصا بذلك الزمان او بالدنيا واما قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم استدل به الخصم بانه لو كان الرؤية
جائزة لما سمى الله سؤالهم الظلم ولما يجازيهم بارسال الصاعقة فجوابه ان استعظام سؤال الرؤية بالتسمية
ظلما واخذ الصاعقة فلتعنتهم المستوجب للجزاء او طلبهم الرؤية فى الدنيا كالاستعظام لنزول الملائكة فى
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا مع انه جائز وفاقا **خاتمة** الفصل الجمهور على انه لا طاقة للبشر ان يعلم حقيقته تعالى بل لا يعلم
من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
والسلوب ككونه واجبا اى لا يقبل العدم وازليا اى لا سابقه عدم وابديا اى لا لاحقه عدم وليس بجسم لا جوهر ولا فى
مكان وليس له ضد ولا ند والاضافات ككونه عالما وقادرا او مريدا وخالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
الامور لا يقتضى العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضى ان الموصوف بهذه الصفات متميزة فى نفسها عن سائر
الحقائق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فنحن عاجزون عنه **فصل** فى افعاله تعالى موجد فعل العبد هو الله
تعالى قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد فى
مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور وافعال بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب قال بعض اهل السنة انا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته و
قال الامام الرازى هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وقيل هو العزم المصمم فان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم طاعة كان او معصية اوجد الفعل عقيبه وهو اى الكسب امر اضافى يجب من
العبد حصوله ولا يوجب وجوده وجود الاثر المقدور ولهذا قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر
فى محل قدرته بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل به اى يوجب الكسب من حيث هو اتصاف الفاعل
بذلك المقدور وذلك كتعيين احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وصرف القدرة اليه وعند
جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى المؤثر فى الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قال المص هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ولا فرق الا بان ايجاد القوى والقدرة

عند المعتزلة بطريق الاختيار وعندهم بطريق الايجاب بتمام الاستعداد واطلقوا لفظ الخلق على العبد اتفقت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العبد موجد لافعاله مخترع لها بالقدرة اى الاضطرار الا ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسمية خالقا لقرب
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون يسمون خالقا مختارا ولزمهم كون كل حيوان خالقا
لافعاله وقد ورد النصوص القاطعة بان لا خالق الا هو قال الله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه ورد تمدحا
منه تعالى واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقال تعالى ولم يكن له شريك
فى الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا تخصيصا بعد عموم نفى الشركة بانه خلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء فى الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون لبعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفى الشركة مستدركا وقال تعالى
انا كل شئ خلقناه بقدر بنصب كل وهو المختار اى خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص
متعلق بالغرض والمصلحة وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا صريح على انه تعالى خالق عملكم اما اذا كانت
مصدرية كما اختاره سيبويه فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واذا كانت موصولة اى وخلق ما تعملونه على حذف الضمير بقرينة
قوله اتعبدون ما تنحتون فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والاشياء وغير ذلك وقال تعالى هو الله الخالق
والتمسك به انما يتم اذا جعل الخالق خبرا وهو ضمير الشان وقال تعالى فعال لما يريد هذه الاية تدل على ان الله تعالى
يفعل اى يوجد كلما يتعلق به الارادة والمشية وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الظاهر قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها خلق الله تعالى ومشيته
لا شريك له غيره الا له الخلق والامر وقال تعالى كتب فى قلوبهم الايمان اى انه الذى اوجد واثبت فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى
انه هو اضحك وابكى اى انه تعالى اوجد الضحك والبكاء وهو من افعال العباد فدل على انه تعالى اوجدها والايات كثيرة منها
هو الذى يسيركم فى البر والبحر ومنها قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله ومنها قوله تعالى هل من خالق
غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وقد تواتر من النبى صلى الله عليه وسلم
من احاديث الواردة فى باب القضاء والقدر ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته وان كانت احادها
الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى الله عنه وقد يستدل على نفى الخلق من العبد والاثبات لله تعالى بوجوه عقلية منها انه
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لما ثبت شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن
وفعل العبد ممكن فشمله قدرته وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وانه لو كان العبد موجدا لفعله لكان عالما بتفاصيله
واما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص وهو القصد ولا يتصور ذلك الا
بعد العلم واما بطلان اللازم فلان النائم والماشى يصدر عنهما افعال اختيارية لا شعور لهما بتفاصيلها و انه لو كان

معلومة لهم والجاهل للامور لا يكون خالقها وحول القدرية القائلين ان العبد خالق لافعاله الاستدلال على انه لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وغيرها والدليل ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم
فلزم ان يكونوا خالقين كما قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وهما اشعار منهم والحق انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام وقيل سمع هذا
الامام ابوحنيفة رحمه الله اذ المبادي القريبة لافعال العباد على الاختيار العبد وقدرته والمبادي البعيدة على الاضطرار
اي اضطرار العبد في فعله فالانسان مضطر في صورة مختار في اختياره فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات
والقوابل بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد
الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختصة بطرف واحد من
الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفها الى احدهما فبهذا صح اسناد
الفعل اليه فحال الانسان كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني قال سل من يدقني وافعاله اي العبد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء اي
عندنا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن او بواسطة موجب عند الحكماء فان عندهم او انه الاستعداد
واهب الفيض ضرورة فجميع الممكنات مستندة اليه كما يجيء وهو مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس مرادا او كل ما هو مراد فهو واقع بقضاء الله وقدره والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فلزم
ان يكون فعله الذي هو كفر واقعا بالقضاء ومرضيا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فاشار المصنف الى جوابه بقوله
الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل اي الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الفاعلية اي ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واتصافه به وانكاره ليست
بهذه النسبة ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته او اتصافه به وانكاره بهذه النسبة والفرق بينهما ظاهر فانه لا يلزم
من وجوب الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وعند المعتزلة لا يصح قوله فعل العبد بقضائه تعالى الا
بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض اي اعلمنا
بذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر او يكون القضاء بمعنى الالزام كما في
قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة دون البواقي ثم اعلم انه لا خلاف
في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر العالم للامور كلها عن الله تعالى وكثرة
بذا نفيهم اياه وتارة قالوا اي المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره -

لان المثبت للشيء اولى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا مرية في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله ويعبرون عنه بيزدان والشر الى الشيطان ويسمونه اهرمن فمن لا يفوض الامور كلها الى الله ويشرك
غيره تعالى فيها يكون هو الخاصم ولو سلم ان نسبة الشخص انما يكون الى ما يثبته فالمراد بهؤلاء من يضيف القدر الى
نفسه ويدعي كونه الفاعل ويثبت لنفسه شريكا اولى بالنسبة اليه خاتمة النصوص الشاهدة بان الكل بمشية الله اكثر من ان تحصى
حتى صار بمنزلة المثل ما روي مرفوعا الى النبي عليه السلام وهو قوله ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كيف لا فانه اذا
وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فكيف يريده - لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
تفصيلا بان يقال انه يريد الظلم والكفر والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير للادب والاحتياط ولايهامه الكفر مع كونها مخلوقة له وفاقا وخالفت المعتزلة فانهم جزموا بانه تعالى لا يريد
القبائح ويريد جميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما امر به كاره للمعاصي والكفر بل
يريد اضدادها اي اضداد القبائح وهي الحسنات وان لم تقع فجعلوا الاكثر مما يجري في ملكه خلاف مراده وما هو كاره
من المعاصي والمنهيات تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة - والله تعالى منزه من القبائح وان العقلاء على ما ادرك الظلم
وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان الامر بما يراد والنهي عما يراد سفه والله تعالى عنه وان الارادة تجي
يستلزم الامر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ويستلزم المرضي لانه لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضاء به لما مر ويستلزم المحبة لان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فيوجب محبته والكل فاسد اما الاول
فلانه لا قبح منه تعالى غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه والثاني فلان الظلم التصرف في ملك الغير وهذا التصرف في ملكه
واما الثالث فلانا لا نسلم السفه اذ ربما لا يكون غرض الاتيان بالمامور كما في صورة امتحان السيد العبد او اعتذاره
عن ضربه واما الرابع فالاستلزام ممنوع لان الشخص قد يريد ولا يامر كالعكس والمراد مقتضي للقضاء ووجوب الرضا
انما هو بالقضاء دون المقضي كما مر وان الارادة لا يستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يبغضه وهذا
الاخير لا يصلح للرد لانه عين المتنازع واما الرد اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
والتوبيخ على ادعائهم ان الكفر بمشية الله فلقصدهم الاستهزاء في هذا الدعوا وجعل ذلك اي الادعاء
عذرا لهم في الشرك بالله ولذا جعلوا الكاذبين في قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم جعل مقالتهم كذبا
لا لكاذبين - ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم الرسل لا على احالة المشية الى الله تعالى كما زعم المستدل ولهذا
صرح وحكم في آخر الاية بانه لو شاء لهداكم اجمعين واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فجعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان فالمراد - بعد تسليم كونه نهاية

لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون كاملا بالذات ويحصل له بحسب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اريد به غير ذلك فعلى الخصم البيان ثم تمسك بانه يقتضي ايجاد الغير لغرض من نفسه او غيره فان كان لنفسه فيعود الالزام لغيره فينقل الكلام فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وبانه لا يعقل في تخليد الكفار في النار نفع لاحد فلا تعليل بالغرض لا يسئل عما يفعل فوجب ان لا يعلل افعاله تعالى بمنافع العباد ايضا كما لا يعلل بمنافع نفسه كما هو المذهب ولكن يدعي الصدر انه لا عموم في الكل بل لبعض الافعال تعليل بالآخر بالمعنى المذكور ظاهر كما يشهد به الكتاب ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف عائد الى العباد وهو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق مدليلا مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات واستدلوا بان الخلو عن الغرض عبث وفعل الحكيم لا يكون كذلك لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض في التكاليف سوى ما ذكروا وان الاضطرار الى تحمل التكاليف الشاقة بدون استحقاق شيء بامتثالها ولا منفعة ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة فيكون التعريض للمنفعة هي الجهة المستحسنة ورد بانا نسلم انه لا يحسن الثواب العظيم بدون استحقاق بل ندعي ان الترتيب من الثواب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك للملك فيتصرف في ملكه كيف ما يشاء فلا ظلم منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء والامتحان للعباد والشكر على افعاله تعالى وحفظ النظام على هذا الترتيب الانيق او غير ذلك من تهذيب الاخلاق او اتمام النعمة وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم في الجنة من الحور والقصور واشياء لا يحصى عجائبها بمجرد كلمة التوحيد فيما اذا اسلم ومات بل تفضل محض من الله ذي الفضل العظيم والعذاب الدائم بشرب جرعة خمر كما هو مذهب المعتزلة بل هو عادل بالتصرف في ملكه كيف يشاء. فصل في تفاريع بحث الافعال قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى واما ثمود فهديناهم وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وغير ذلك. فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال والختم والطبع على قلوبهم لانه الخالق للامور جملة لا شريك له وعند المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب الهداية الدلالة الموصلة الى البغية فمعنى هدى الله ارشد الله الى طريق الحق بالدلالة الموصلة الى المطلوب سواء يوصل بالفعل اولا ومعنى الهداية البيان بنصب الادلة الواضحة الموصلة كذلك الى طريق الجنة ومعناه فتح الالطاف والرحمة عليه حتى يكون رشيدا مرضيا ومعنى الاضلال منع تلك الالطاف

للعلم بانها اي الالطاف لا تجدي اي لا تنفع لشقاوته وكذا في الطبع والختم او يكون الاسناد مجازا اي الى الهداية والضلالة على اصل معناه وهو جعله سعيدا وجعله شقيا وكذا الطبع والختم مع ان الاول فعل العبد والثاني فعل الشيطان والاسناد الى الله تعالى لما كان الا مجازا واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد قال امام الحرمين الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبناه على ان القدرة مع الفعل كما هو مذهبنا والخذلان خلق قدرة المعصية فيه وقيل اي قال بعض اصحابنا العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل والقائل الفلاسفة وبعض اصحابنا ملكة اي خاصية صاحبها يمنع صدور الذنب عن نفسه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب والثواب والتكليف بما يستحقه وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او يقرب منها اي الطاعة مع تمكنه في الحالين ويسميان المحصل والمقرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبيح يسمى لطفا محصلا وان كان مقربا منهما يسمى لطفا مقربا وعندهم التوفيق اللطف المحصل للواجب خاصة ومنهم من قال خلق اللطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عندهم الالطاف المحصل لترك القبيح وعبر المص في شرح المقاصد انها لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما ومن الاعتقادات التي اختلف فيها اصحابنا واهل البدع الاجل وهو في اللغة الوقت واجل الشيء يطلق على جميع مدته وآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوات فيقال الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه اي في ذلك الوقت وهو اي الاجل واحد لا يتعدد عندنا والمقتول ميت باجله اي ان موته مما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذي هو القتل بطريق جري العادة وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان والمخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله واثر صنعه فيكون للمقتول اجلين احدهما من الله وهو الموت والآخر من العبد وهو القتل وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل و لانه لو لم يقتل لعاش الى الاجل وما له وما ذكره الكعبي واحد وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل واحد طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجل اخترامية بحسب الآفات والامراض ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل الحرام وارتكابه من الفعل المنهي ومعنى زيادة الشيء في العمر في قوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وغير ذلك من الآيات والاحاديث ومنها الرزق في الاصل مصدر يسمى به المرزوق وهو ما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره والحرام والحلال ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع به لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق غيره وهذا الخلاف اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما قيل المنتفع به على رأي المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا ولهذا الانفاق من الارزاق ويمدح به كما قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وقد يخص الرزق بالمأكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله فهذا المخصص لم يكن
غير المأكول رزقا فان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه
تارة بغيره وتارة مملوكا يأكله المالك فيخرج الحرام فلا يكون من لم يأكل الا الحرام مدة عمره مرزوقا
ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق كقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها وان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وبما تمسكوا به من ان ما يكون حراما يكون اسناده الى الله تعالى قبيحا ولا يكون مرتكبه مستحقا للذم والعقاب
مردود بما عرفت من فساد اصلهم وان مرتكبه يستحق الذم والعقاب لسوء مباشرته لاسبابه باختياره واعراضه
عما ساقه الله اليه من المباح ومنها السعر وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار
الزيادة على ما جرت العادة في ذلك المكان والاوان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب
من الله تعالى سواء كان باختيار العبد فيه وغيره كسد السبل ومنع البائع وادخال الاجناس او بالعكس
او لا كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات او بالعكس فمرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده لا كما هو مذهب المعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد فصل لا يجب على الله شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع والحاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولما لم يعقل الوجوب شيء على الله تعالى خلفنا
من سواه كثير من اهل المعتزلة فانهم اوجبوا على الله امورا وتحيروا في معنى الوجوب فسروه تارة
انه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه
فمنها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويحصلها ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى
حد الالجاء لان منعه نقض للغرض وهو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب تركه على الله تعالى ولانه
لو منع اللطف تقريبا او تحصيلا للمعصية وكلاهما قبيح يجب تركه ولان الواجب لا يتم الا به اما تحصيله او
يقرب منه فيكون واجبا قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل لا يقال ان بقاء
الكافر والفاسق لا يخرج عن اللطف لانا نقول ان نفي اللطف واجب عندهم ولا يخرج عنه من الامور الا اعطاء الانبياء
والاولياء الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصرون المظلوم وينتصفون من الظالم الى غير ذلك

من الالطاف ومنها اي من الامور التي اوجبوا على الله تعالى العوض اي النفع الخالي عن التعظيم في
مقابلة الالم ونحوه من الهم والحزن ومفارقة الاحباب فيخرج عنه الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل
العبد والالام والاسقام من فعل الله تعالى لانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
ونحوه لم يجب على الله عوضه والا فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان
كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وتعويضه من عنده تعالى بما يوازي الايلام
لان تركه اي العوض ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة وايضا قالوا العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه
اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير لغنى له بخلاف الثواب فانه من جهة التعظيم لا يقبل النقل واختلفوا في وجوب
كونه اي العوض في الآخرة قال ابو هاشم واتباعه لم يجوز في الدنيا كما قال العلاف والجبائي وكثير من
متقدميهم وفي حبوطه اي العوض بالذنوب كما يحبط الثواب بها او لا يحبط فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في عوض الآلام والامراض وعقاب الفسق او الكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط منه على الاوقات الكثيرة كيلا يتألم بانقطاع التخفيف واختلفوا ايضا
في ان اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب كما ذكرنا وفي اعواض
غير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين انه هل العوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حيوتها و
على تقدير التعويض يكون تعويضها في الدنيا او في الآخرة وان البهائم هل تدخل الجنة ويكون التعويض
فيها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة
هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد لما اعتقدوا قبح الآلام لذاتها ولم يروا حسنها كما حسنه المعتزلة واجترؤوا
ورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوانات زعموا ان البهائم لم تتألم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون والمجانين
سوى ابن الزام وخولها الجنة وخلق العقل فيها وما نشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عن الضرب والجراحات
والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المؤلمة تشهد ببطلانه لو ساغ جحد ذلك ساغ
جحد حيوتها والمصير الى انها جمادات لا تحس ومنها الاصلح للعباد ذهب البصريون من المعتزلة الى انه يجب على الله
للعباد في الدنيا فقط ويعنون بالاصلح الانفع وقيل والقائل البغداديون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا و
يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير ولا خلاف من الفريقين في الاقدار والتمكين اي اقدار الله تعالى للعبد
وتمكينه لفعل ما هو الاصلح له لان تركه بخل وسفه وعندهم القصوى فيما يسمى بالنعمة على ان الله لقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق افعال الغني المطلق الحكيم

قلنا فيلزم على قاعدتهم المذكورة ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالمحن والآلام والاسقام والآفات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له ويلزم ان لا يميت
المحسن من الانبياء والاولياء والمرشدين العابدين بل يبقى الى يوم الدين ولا يبقي المسيء من النفس واتباع الشيطان
سيما ابليس الذي هو اصل الشر والفساد وذريته المضلين الى يوم التناد ويلزم ان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء لان الدعاء حين اذ فعل الله ما هو الاصلح يكون سؤال التغيير الدعاء مع اتفاق الانبياء والاولياء
بل جميع العقلاء على ان الدعاء يكشف الضراء والبأساء كما قال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا الى غير ذلك
من المفاسد من انه يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن رد وديعة
ودينا لازما وان يستوي الاكرام والاحسان منه تعالى لابي جهل وبالنبي صلى الله عليه وسلم ففضل النبي يرجع الى محض
اختياره من غير امتنان وان لا يبقى محال للتفضل بل المنة وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وفي
الحكمة من تشاء يختص برحمته من يشاء وان يبقى محال جواب الله في تقرير العبد على اصلهم الفاسد فيما اذا فرضنا ثلثة
اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ آخران ومات احدهما مسلما مطيعا والآخر كافرا فمقتضى قاعدتهم في
التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه المطاع بالغا ويستحق بذلك وجوب الثواب
وتخليد الكافر في الجحيم لاستحقاق العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني هذه الرتبة العالية
التي اعطيتها للمسلم البالغ فلو اجيب على مقتضى قاعدتهم انه اطاع بالغا فاستحق هذه الرتبة بطاعته
كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فتحصل هذه الرتبة فلو اجيب بناء على تلك القاعدة اني
علمت انك لو بلغت لعصيتني وكان الحط لك عن تلك الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ ان يقول فلم
فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ ولم راعيت ما هو الاصلح لي كما راعيت للصغير
فلم يكن لموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب وهذه البحث بعينه قال الاشعري لاستاذه ابي
علي الجبائي فبهت الجبائي فترك ابو الحسن الاشعري مذهبه وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة

فصل في اسمائه تعالى تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لانا نعلم بالضرورة ان الاسم هو اللفظ
الموضوع المفرد للمعنى والدال عليه والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه ومدلول له والتسمية نسبة
بينهما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى ومما قيل ان الاسم نفس المسمى والقائل الاشعري حيث
قال اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق و
الرازق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وكلما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما يراد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ق

وليس النزاع لو قيل في اسم فيستند الفريقين مثل سبح اسم ربك ولله الاسماء الحسنى ليس من المتنازع تمسك
القائلون بان الاسم عين المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ والقائلون بانه غيره بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فان من المعلوم انه لا تعدد في المسمى بل في الاسم وكلا التمسكين ليس من المتنازع لانه بحث لفظي
لا فائدة فيه ههنا لانهم ان ارادوا بالاسم الدال على شيء مجرد عن احد الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فلا نزاع فيه فلا حد معنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب
او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة
وهو عندي فضول كلام لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان
لفظ الجدار مثلا مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان
من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسئلة واعلم
انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه
واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى كالمستهزئ في قوله تعالى ويقاسمهم ولم يرد اذن بان يقال الساقي
ولا منع منه ولا ما اوهم نقصا وكان مشعرا بالاجلال كشيوع لفظ الساقي في الخدم ففي
اطلاقه عليه منع الجمهور رعاية للتعظيم ولم يجز اطلاق مثل العارف والفطن لوهم
الاخلال اما المعرفة فلانها علم يسبقه غفلة يقال لمن ادرك شيئا ثم غاب ونسيه ثم ادركه ثانيا
انه عرف واما الفطنة فعبارة عن سرعة ادراك المراد وتعريفه على السامع وهي مسبوقة بالجهل ومثل الطبيب
فلان الطب علم ماخوذ من التجارب فيكون مسبوقا بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يجوز اطلاق مثل الحادث
والزارع كالمستهزئ والمنشئ والرامي والماكر على الله تعالى مع ورود الشرع بها لعدم الاجلال والتعظيم
ولا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعليم والحليم والرحيم
والافعال كالخالق والرازق والمنعم والسلوب كالذي لا ضد له ولا ند له ولا شبه له والاضافات
كرفيع الدرجات وشديد العقاب وسريع الحساب امتناع ما يكون باعتبار الحجر كالاجسم ولا جوهر
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وعليه الجمهور حيث قالوا انه علم للذات المخصوص
لا يوصف به غيره ولا يطلق عليه الا فضل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام اذ كان الاله اسما للمعبود

ثان لفظة مشتق من اله بفتح اللام اي عبد وقيل ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
للخلائق ومحار العقول ولا ينحصر اسماؤه تعالى في التسعة والتسعين اي الحديث ان لله تعالى تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد اذ يقال ان تخصيص
على اسم العدد ربما يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة وبعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة
يجوز ان يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته يعني ان له من زيادة قدر انكان غلمان ضمه ولما فرغ المص عن الباب الخامس في الالهيات شرع في السمعيات فقال
الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وما يتعلق بها وفيه فصول ستة عشر الفصل الاول في
النبوة النبي من له النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع فيقال
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق تعالى فهو على اصل معناه وان كان من النبأ وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى قلب الهمزة ياء وادغمت في ياء فعيل فصار نبي وفي لفظ النبوة قلب الهمزة واوا ثم الادغام كما في المروة
وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي الله اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة و
كتاب خاص به او ابتداء شريعة او النسخ لبعض احكام شريعة من قبله فيكون اخص من النبي والبعثة اي ارسال الرسل لطف
من الله ورحمة يحسن من الشارع بل بعادة فالنبوة هي متعلقة بمشية ولا يشترط فيه شرط من الاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعم الحكماء وقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها
عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات الماضية والاتية وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة
منقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على انحاء شتى وثالثها ان يشاهد الملئكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله
بالوحي وكيف لا يستنكر هذه الاطلاع والتصرف في حق النبي وقد يوجد ذلك في من قلت شواغله بالرياضة بانواع المجاهدات وفضل منه
يتضمن حكما ومصالح كمعاضدة العقل ومعاونته فيما لا يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ودفع
الاحتمال في الاحكام والالفاظ المحتملة وبيان المجمل من الخطاب وبيان المبهم من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها والعقائد الخفية من الضروريات والاخلاق الفاضلة والرذيلة فان هذه الامور لا يعرفها الا الموجد ويعرفها اي هذه الامور
المبعوث باصلاحها على ما يقتضي الحكمة الالهية بنصب الادلة من الله واعلامه اياه لو لعله
الضروري خلقه الله نبيه والهمه ومنافع التكليف اكثر من مضاره وان كلا احد يشتهي ما هو محتاج اليه
وينصب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول جميع المقاصد الجسمانية
والمطالب الجسمية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فهذا يؤدي اليه الى المزاحمة

الى المزاحمة والجور والظلم فيقع الهرج والتنازع ويختل النظام فلا بد له من عدل ولا بد له من عادل يقضي بالمعاملات
على حسب الاستحقاق والمعاملة غير متناول للجزئيات الغير المنحصرة فلا بد من قانون كلي هو الشرع يحفظها وشارع يوضع
ذلك بالشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وجزاء العاصي وسائر التكاليف وفيه منافع اكثر من ان يحصى وان خفيت
تفاصيل البعض اي بعض الاحكام على البعض اي بعض الاذهان كهيئات الصلوة والحج ونحوهما
من تعيين وقت الصوم والعدد وغير ذلك وطرق ثبوتها اي البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء لنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقيد
المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات التي تظهر قبل البعثة ويسمونها ارهاصا جمع رهص بالكسر لغة العراق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة
وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبدة كذا ذكره الامام الرازي والمص ترك القيد الاخير اعتمادا على ما علمه
الكاذب ان ادعى الاكثرون انه النبوة واستشهد على دعواه بالسحر او غيره لم يظهره الله على يده تلك كما سيجي وقيل
المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الداعي والمال واحد وانما قال على وفق
الداعي حتى لو قال المدعي حجتي على صحتي ان يشهد هذا الحجر فانطقه الله الحجر بكذبه فلا يكون هذا الانطاق معجزة
بل هو دليل على انه كاذب وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كمن يقول بحضور جماعة
وادعى انه رسول الملك فطالبوه بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلاثا ففعل
فانه يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضرورة وهذا تمثيل للتوضيح والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
يكون ذلك الخاصية فيه نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يجعلها ذريعة
الى ذريعة لمقتضى فلكي واتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او طلسم وما يتركب من خواص الفلكيات مع الارضيات او يكون
ذلك من ملك او جن ينقاده ويسخر له او يستند ذلك الى ابتداء عادة لا خارق للعادة او صنوف المعارضة
لعدم بلوغ الى من يقدر على المعارضة او قبلها اي قبل ما يدعي انه معجزة قوم مع القدرة على المعارضة لمانع من خوف او تهاون او عدم مبالاة
او احتمال ان اظهاره سيق لا لغرض تصديق بل انه ابتلاء كما عوة يدعي اخير ولطف لمكلف او معجزة لنبي اخر كرامات الاولياء الى غير ذلك من الاحتمالات
كانه لا يتناول الثواب بالتوقف عن موجبه والنظر في دفعه فان الاحتمالات العقلية والتجويزات الامكانية لا ينافي العلوم القطعية العادية
فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
على

على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته مع فرط الاهتمام بشانه وكثرة الاعداء الاقوياء كفرعون و
نمرود والنصارى ومشركي العرب وعجزهم مع بذل غاية جهدهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه
وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن
محمد عليه السلام وعلى انه لا مؤثر في الوجود فيما ثبت عنه العجز سوى الله تعالى وترك الدفع من قبل القادر الحكيم المختار كاف في افادة
صدقه ولهذا اعد صاحب المواقف في شرائط صدق المعجزة ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه لان التصديق منه تعالى وهو لا يحصل الا
بما يكون من قبله وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا ولا على كون الباعث صادقا ليدور بناء على انه سمعي
جواب سوال مقدر تقريره انه كيف يعلم ان اظهاره تعالى المعجزة على يده لغرض التصديق وما الدليل عليه فان في اغراضه كثرة لا يحيط
بها البشر وكيف يعلم ان الباعث هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القادر الجن فان وجوده متحقق وان اثباته بالسمع يستلزم الدور
وتقرير الجواب انه لا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله تعالى وان لم نجعلها اغراضا له ولم نقل ان افعاله معلل بالاغراض
بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى لا يتوقف على صدق الباعث اصلا كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري
بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها على ان المرسل نصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل ارسلتك هو الله دون غيره او خلقه لما ضروريا
فيه بانه المرسل جده ولا تشكيك له على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الانتفاء قال الشيخ وبعض اصحابنا
ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان دلالته على الصدق قطعي ممتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة به يتميز
الصحيح عن غيره وان لم نعلمه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال وقالت المعتزلة
خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من
الله تعالى وان جوزه البعض كالقاضي فانه قال اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليست امرا لازما عقليا بل هو احد العاديات
فان جوزنا انخراقها عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجزة من اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اولا محذور فيه
سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز قال الامام الرازي في المطالب العالية ما حاصله ان
عامة ارباب الملل على ان طريق اثبات النبوة هو المعجزة وهو الصواب وطريق هو اقرب الى العقل و
هو ان ليس كمال حال الانسان الا بكمال القوة النظرية والعملية عند جميع العقلاء والانسان على ثلثة اصناف الكاملين
والناقصين ودرجات الكمال والنقصان متفاوتة فكما يكون في جانب النقصان مثل البهائم والسباع يكون
في جانب الكمال مثل الملئكة بل اشرف منهم ثم ان ذلك الانسان المبعوث هو اكمل الاشخاص الموجودين في
ذلك الوقت والمقصود من هذا العالم العنصري ولا شك ان المقصود بالذات هو الكامل فثبت ان هذا
الشخص هو قطب العالم فذلك الشخص لا يعرفه غيره فهو الذي لا يعرف نفسه كما جاء في الحديث اوليائي
تحت قبابي لا يعرفهم غيري فثبت ان كل دور لا بد ان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم سيد
دوره وفريد عصره فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرع والهادي الى الحقائق

فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل بالهدى ودين الحق لانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فيعلم بالتواتر حتى جرت مجرى الشمس في الاشراق
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء و
شهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة ولم يطعنوا فيه وعجزوا
عن المعارضة مع حذاقتهم وعداوتهم وتوفر دواعيهم لها بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر
كما ورد واذا اشتغل الانسان طال لسانه فالمطاعن التي اوردوها مدفوعة اجمالا لما من شهرة العجز
والتفصيل اي تفصيل الطعن في المقاصد التي قصدوا بها المعارضة كتعييبهم تكرار فبأي آلاء ربكما تكذبان
وتكرار قصة فرعون في مواضع وويل يومئذ للمكذبين مدفوعة تفصيلا وهذه المطاعن نسبت الى فرق الملحدين
لا الفصحاء الحاذقين وتعجبهم من حسن نظمه وبلاغته وسلامته في جزالته ورفع رؤسهم عند سماع قوله يا ارض
ابلعي ماءك الاية كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
التي هي مذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة فانهم قالوا ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم
المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشان لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان نقصان البلاغة
ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات الماضية
فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون وهامان وقارون على تفاصيلها
واما انه اخبر عن المغيبات المستقبلة فثابت لقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى لا ياتون بمثله وكما قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل
بعدي الناكثين اي الناقضين العهد والقاسطين اي الجائرين والمارقين اي الخوارج وكما قال عليه السلام
لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وكاخباره
بهلاك كسرى وقيصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك مطابقا لما اخبر به ولانه ظهرت منه عليه السلام امور
خارجية عن العادة البشرية ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وهي على ثلثة انحاء
امور ثابتة في ذاته كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على جبهته والاخرى على سرته مع خاتم النبوة

بين كتفيه وكونه عليه السلام مبصرا لما كان من خلفه كما كان يبصر من قدامه وامور متعلقة بصفاته ككونه غاية
في صفات الكمال مستجاب الدعوة لانه دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين وغير ذلك وامور خارجة عنها وهو الثالث كخرور الاوثان سجدا وسقوط شرف قصر الاكاسرة
ليلة ميلاده صلى الله عليه وسلم واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر على ما دل قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر وقد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فيكون معجزة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي على
شط الوادي فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا بعض نواحيها
فما استقبله جبل ولا شجر الا سلم عليه وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سواري مسجد المدينة فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فضمها فجعلت تان انين الصبي الذي يسكن حتى استقرت وشكاية الناقة
روى تميم الرازي رحمه الله ان ناقة جاءت الى النبي عليه السلام فصاحت فقال عليه السلام اصبري حتى يجيء مالكك فجاء
مالكها فقال يا رسول الله هذه ناقتي فقربت من النبي ونغمت فقال عليه السلام تقول هذه كنت حملته منذ عشرين سنة
والان يريد ان يذبحني فاشتراها واعتقها وقيل كانت شكايتها من كثرة العمل وقلة العلف نقل من حاشية العقيدة
الحافظية وتسبيح الحصى قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم جعلهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضروع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله التعجب من اخذي الشاة وهذا محمد يدعوا الى الحق فلا تجيبونه وغير ذلك مما لا يحصى للكثرة
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التورة قال صاحب الصمي نعم منها ما جاء في التورة في الجزء
العاشر من السفر الخامس هكذا قال اللهم الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق بنوره من جبل سبعين وهو جبل
قريب من مولد عيسى عليه السلام ولوح به من فاران وهو جبل في طريق على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها
ما جاء في السفر الثاني عشر من توراة السبعين يعني ان للتوراة ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث التي في

ايدي السامرة ففي النسخة الاولى ان موسى عليه السلام سال الله تعالى هل يكون بعدك نبي لبني اسرائيل قال الله تعالى اني
مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي اعني محمدا لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
اخواتهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من المماثلة ليس الا هو ومنها
ما في السفر الاول في التوراة التي عند القرائين والربانيين ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظها المنقول بالعربي ونصوص الانجيل فانه
منها ما جاء في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط وهو روح الحق واليقين ليكون معكم
الى الابد وما جاء في الصحاح الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس يرسل ابي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكر في الصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الان حقا ان انطلاقي عنكم خير
خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفيد اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين ونصوص الزبور نقل منه هكذا دعا داود عليه السلام فيه اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر واعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر كالاخبار الواردة لشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وكفى
من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
والمعارف الالهية والكمالات الدينية والدنيوية ومعالجة للارواح البشرية وهدايتها من البشارة والاشتغال
بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد ظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل باب
مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والسياسات والآداب ودقائق الحكمة ومن علم ما فيها علم قطعا ان هذه الحكم
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا وظهورها اي شريعته عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعف
وقلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء والجابرة الاكاسرة وخزيهم وطردهم وازدياد هذا الدين على مر الاعصار
والدهور وغاية تشبث المنكرين للبعثة وهم اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء على الله تعالى وهو رجوع عن الحكم
الملتزم عليه وهو على الله محال وان المنسوخ ان كان حسنا كان قبيحه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امرا بالقبيح وانه غير جائز
على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخ لدين موسى وغيره وقد بين في موضعه في علم الاصول ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا بالوقت ثم يزول
فلا يلزم البداء ولا القبح في النسخ اذ الشيء قد يكون قبيحا في وقت بالنسبة الى قوم وحسنا في وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في النسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كونه دينه
ابدا ويدوم ولا يزول وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا اشل قوله تمسكوا بالسبت ابدا لم يثبت صحته
او نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا ثم النص والاجماع اما الاجماع فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
فهو كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
الى الاسود والاحمر وزعمت النصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهو مردود بالنقل والعقل اما النقل فما مر واما العقل فلانهم
لما اعترفوا برسالته الى العرب فقد اعترفوا بصدق كلما اخبر به ومن جملته انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين
لما اشتهر انه بعث الى الثقلين فان المراد في الحديث من الاسود الجن والاحمر الانس كما ان المراد منهما العرب والعجم
ولقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانه لا نبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين - ولا نسخ
لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالية ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو هذا المعنى كان من كان صدور
هذه الفوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
فقط و[illegible] عليه السلام كانه لم يظهر لدعوته تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان افضل وامته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم عليه السلام لكونه
ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه عند الشدائد وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراجه عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اي
المعراج في اليقظة بالجسد فاندفع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اي الاحاديث
المشهورة على كونه اي المعراج الى السماء والمنكر ينسب الى البدع ودل خبر الواحد ان معراجه عليه السلام الى الجنة
او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجائب ما لا يحيط به العقل
واحوال الانبياء عليهم ما ذكر في كتب الحديث والدليل عليه انه امر ممكن اخبر به الصادق ان الاجسام متماثلة فيجوز الخرق
على السماء كما يجوز على الارض وعروج الانسان كالملائكة واما دليل عدم الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانكار الكفرة وغيرهم المعراج بالجسد لا الروح كما نقل عن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وكفى في الرد اجماع القرون
فصل من شرائط النبوة المذكورة لان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
الراي لان كمال الخلق لا يكون الا عن هو اكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراي كيف يمكن ان يقوم

مقام

مقام الدعوة والارشاد للخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالجبن والكذب
او تخل بالمروة كالشح والحسد وحكمة البعثة كالعيوب والعلل والفظ الغليظ ثم المختار
ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق في العبد ذنبا وعند الحكماء بناء
على القول بالموجب واختلاف الاستعداد في القوابل هي ملكة مانعة من الفجور وانما يتحقق هذه الملكة عند تحقق
الامور الثلثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها تاكد ذلك العلم بتتابع الوحي وثالثها انه متى صدر عنه امر
من باب غير الاولى لم يترك سدى فاذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصحائف الحق انه يكفي
في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي ثم مختار اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لا عمدا زعما منه انه لا يدخل
في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب وقولهم
ان كل ذنب كفر وجواز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وهو مردود وعن تعمد الكبائر
بعد البعثة سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة عن الطباع كسرقة الحبة او اكلها
عن غير ملكه سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وعن تعمد غير المنفرة ايضا عندنا وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو
منتف قطعا اي لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع ولقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من يرد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه الايذاء لهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
الاية واستحقاقهم العذاب لعموم قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
لقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعدم نيلهم عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة ونحو ذلك كاغواء الشيطان لان المذنب لا يكون
الامنه وكونهم من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في اقاصيص الانبياء التي في كتاب الله عز وجل
وما نسب اليهم فيه من العصيان وما نقل الاحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والنسيان او محمول على ترك
الاولى او ما قبل البعثة ونفصل بعض التفصيل اما في قصة آدم عليه السلام من انه عصى وغوى وازلهما الشيطان
ومخالفة النهي عن اكل الشجرة واعترافه بظلمه وعتابه من الله محمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله فنسي
ولم نجد له عزما وانما عوتب لترك التيقظ وقوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فعلى حذف المضاف اي جعل اولادهما

واما فی قصة نوح قوله تعالی انه لیس من اهلک فی رد قوله ان ابنی من اهلی للتنبیه لا للتکذیب او المعنی انه لیس
من اهل دینک واما فی قصة ابراهیم علیه السلام من الاکاذیب فی قوله هذا ربی وبل فعله کبیرهم وانی سقیم فعلی ان الاول
علی سبیل الفرض والتقدیر والثانی علی التعریض والاستهزاء والثالث علی انه عرض الهم والحزن من عبادهم
والحمی علی ما قیل واما فی قصة یوسف علیه السلام من جهة یعقوب من الافراط فی المحبة فعلی انه لا معصیة فی میل النفس
سیما الی من یلوح علیه آثار الخیر ومن جهة الاخوة عن ما فعلوا بیوسف وما قالوا من الکذب فالجواب انهم لم یکونوا
انبیاء ومن جهة یوسف من الهم المشار الیه بقوله وقد همت به وهم بها وجعل السقایة فی رحل اخیه والرضا بالسجود
فعلی قبل البعثة مع اجوبة آخر ترکناها مخافة الاطناب والاولی فی الانبیاء ان لا یحصر عددهم وان ورد
فی الحدیث ان عدد الانبیاء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة
عشر علی ما روی عن ابی ذر الغفاری انه قال قلت لرسول الله علیه السلام کم الانبیاء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا فقلت وکم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا لان خبر الواحد علی تقدیر اتصافه بجمیع الشرائط
لا یفید الا الظن وهو لا یعتبر فی الاعتقادیات بل فی العملیات اخذا بقوله تعالی منهم من قصصنا
علیک ومنهم من لم نقصص تنبیه ان الملئکة اجسام لطیفة تظهر فی صور مختلفة وتقوی علی افعال
شاقة وهم عباد مکرمون لا یوصفون بالذکورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف فی عصمتهم وفی فضلهم علی الانبیاء
ولا قاطع لاحد والجمهور علی عصمة الملائکة لقوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم
من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تعالی لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون
وقوله تعالی یسبحون اللیل والنهار لا یفترون اذ یعلم منه انهم لا یعصون والا یحصل الفتور فی التسبیح
احتج المخالف النافی لعصمتهم بقصة ابلیس مع کونه من الملائکة بدلیل تناول امر الملائکة بالسجود
وبدلیل صحة الاستثناء فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس وبقدحهم فی ادم کما قال الله تعالی لهم انی جاعل
فی الارض خلیفة واستبعادهم جعله خلیفة مع انه فعل الله تعالی حیث قالوا اتجعل فیها من یفسد
فیها ویسفک الدماء وتزکیتهم واعجابهم لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک ورد بان ابلیس من
الجن لقوله تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملئکة وادراجه فیهم فی الامر والاستثناء
تغلیب لکونه واحدا مغمورا فیما بینهم یعبد کعبادتهم وما قیل من القدح والاستبعاد فکلا لان قصدهم من
الاستفهام الوارد فی قوله تعالی اتجعل فیها التعجب والاستفسار عن حکمة استخلاف من لا یلیق
مع وجود الالیق لا المناقشة والاستکبار وانما علموا ذلک باعلام العلام للغیوب ایاهم او مشاهدة من
اللوح المحفوظ واما تعذیب هاروت وماروت فمعاتبة کما یعاتب الانبیاء علی السهو والزلة

ولم یکن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتاثیره بل التعلیم مع نفیه والتحذیر عن العمل کما قال تعالی حکایة انما نحن
فتنة فلا تکفر وذلک ابتلاء من الله تعالی قوله واما هاروت الخ جواب عن سوال مقدر تقریره انه کیف یثبت ما علم
انهم معصومون وان هاروت وماروت ملکین یعذبان لارتکابهما السحر والکفر وتقریر الجواب انا لا نسلم انهما ارتکبا
السحر بل انزلهما الله تعالی ابتلاء التعلیم السحر وتمیز الناس بین المعجزة والسحر وانما عذبا علی المعاتبة من غیر ارتکاب منهما
لکبیرة فضلا عن کفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشیعة علی ان الانبیاء افضل من الملائکة
خلافا للمعتزلة والحکماء والقاضی ابی بکر الباقلانی وابی عبد الله الحلیمی من اصحابنا فی الملئکة العلویة فانهم ذهبوا الی ان الملئکة
العلویة افضل من الانبیاء دون السفلیة وبالغ بعضهم ای من اصحابنا حتی فضل خواص البشر علی خواص
الملک وعوامهم ای عوام البشر علی عوامهم اما عقلا فان اکتساب الکمال والمواظبة علی الطاعة مع
الشواغل کالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة ادخل فی استحقاق الثواب لکونها اشق وقد ورد افضل الطاعات احمزها ولا معنی للافضلیة سوی زیادة الثواب والکرامة واما سمعا فلقوله تعالی ان الله اصطفی
ادم ونوحا وال ابراهیم وال عمران علی العالمین وقد خص من ال ابراهیم وال عمران غیر الانبیاء بدلیل الاجماع
فیکون جمیع الانبیاء مصطفین علی العلمین ومن جملتهم الملئکة اذ لا مخصص للملائکة من العلمین ولانه تعالی
امرهم بالسجود لادم تعظیما وتکرمة والحکیم لا یامر للافضل بالسجود للادنی واباء ابلیس واستکباره وتعلیله بانه خیر منه
تدل علی ان المامور به سجود تکرمة ولانه تعالی امر ادم علیه السلام بتعلیمهم الاسماء بقوله انبئهم باسمائهم
الی اظهار فضله لان المعلم افضل من المتعلم وما یقال ان لهم علوما اضعاف العلم بالاسماء مدفوع بان سوق
الایة ینادی علی ان الغرض اظهار ما خفی علیهم من فضیلة آدم ولهذا قال الم اقل لکم انی اعلم ما لا تعلمون احتج
المخالف بوجوه عقلیة بانها متصفة بالکمالات العلمیة والعملیة بالفعل مجردة فی ذواتها متعلقة
بالهیاکل العلویة مبراة عن ظلمات البشریة کالغضب والشهوة والجهل والنقائص الاخرویة علی الافعال
العجیبة من احداث السحب والزلازل مطلعة علی اسرار الغیب سابقة الی انواع الخیریة منزهة
عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالضعف والهرم والاستکبار والعجب
والریاء اسلم وبوجوه نقلیة بقوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب ولا اقول
لکم انی ملک فان مثل هذا الکلام لا یحسن الا اذا کان الملک افضل وقوله تعالی ما نهکما ربکما عن هذه
الشجرة الا ان تکونا ملکین ای الا کراهة ان تکونا ملکین یعنی ان الملئکة بالرتبة الاعلی وفی الاکل من الشجرة ارتقاء
الیها وقوله تعالی علمه شدید القوی یعنی جبریل علیه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالی لن یستنکف المسیح
ان یکون عبدا لله ولا الملئکة المقربون ای لا یرتفع عیسی عن العبودیة ولا من هو ارفع درجة منه علی ما هو مقتضی الکلام

والجواب ان الاول معارض بما مر يعني ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في افضلية الانبياء وتاويل
البواقي مذكور في كتب التفسير اما الجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الاية استعجال قريش العذاب الذي وعدهم بقوله
تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و
كمال القدرة يحصل باكل الشجرة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل لطريق التبليغ وعن
الرابع ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في عيسى عليه السلام وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية وارتفاع شانه عن
العبودية لكونه روح الله وولد بلا اب ويبرئ الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهو الملئكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على الافعال العجيبة والصنائع الغريبة واما المراد بتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملئكته ورسله فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم وعدم رؤية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو
العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وتفارق الكرامة المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة و
تفارق الاستدراج بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عليه السلام وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ
ابي اسحاق من اهل السنة ولا توجب اي الكرامة وجوازها ووجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع التحدي بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت خواص
امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم ويزداد رغبتهم في اتباعهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اي
في الكرامة التعلم والتعليم والسحر لا يكون الا بهما وبان السحر لا ينافي المعارضة بل يتصدى لمعارضته ويبذل
الجهد في الاتيان بمثله وبان الكرامة لا تجامع شرة النفس ويتصف الساحر بالرجس في الظاهر والباطن والخزي
في الدنيا والاخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة والسحر ظهور امر خارق من نفس خبيثة بمباشرة
اعمال مخصوصة وكلاهما اي الكرامة والسحر واقع اما الكرامة فلقصة مريم المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم
من حبلها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكر معجزة
زكريا وارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصد اكرام مريم وعدم مقارنتها
للدعوى والتحدي بين وقصة اصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة
طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعي النبوة وقصة اصحاب الكهف
المذكور في سورة الكهف من ابقاء الله اياهم ثلث مائة سنين وازداد والتسعا وما تواتر الاخبار في صدور
الاشياء خوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس

السحر

واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الاية الى ما هم بضارين به من احد الا
باذن الله ففيه اشعار بانه ثابت حقيقة لا تمويه وبان المؤثر هو الله تعالى ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وروي اتفاق
جمهور المسلمين على ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال
ومن انه سحر عائشة رض وروي انه سحر ابن عمر فتكوعت يده وروي ان جارية سحرت عائشة رض ولا دلالة في قوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم على انه اي السحر لا حقيقة له اصلا قوله ولا دلالة الخ جواب عن سؤال تقريره السؤال ان ما ذكرتم من
ثبوت السحر ممنوع لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه الخ يدل على انه لا حقيقة للسحر بل تخييل وتمويه والجواب ظاهر
ولا في الاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقالت المعتزلة ورد السحر مجرد اراءة
ما لا حقيقة بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركة اليد واخفاء وجه الحيلة واكثر المفسرين على انه فيها اي في الاصابة
نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر الاية وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقال
عليه السلام العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وفي جواز الاستعانة بالرقى والعوذ بها وفي جواز تعليق التمائم
وفي جواز النفث والمسح خلاف ولكل من الطرفين اثار واخبار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه كذا ذكره المص
والولي لا يبلغ درجة النبي خلافا لما روي عن بعض الكرامية فانهم قالوا الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى منه ولا يسقط
عنه التكاليف البتة لعموم الخطابات خلافا لاهل الاباحة والالحاد فانهم قالوا اذا بلغ غاية القصوى في المحبة وصفا القلب
سقط عنه الاوامر والنواهي ولم يضره الذنب ولا يكون الولاية نوعي افضل من النبوة عند اهل الحق خلافا لما روي عن بعض
الصوفية ان الولاية من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك بهذه الروايات والاستدلال اوهن من بيت العنكبوت مع انه فاسد باجماع المسلمين وبانه اي النبي
مع ماله من شرف الولاية معصوم المعاصي مأمون عن سوء العاقبة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وقيل بل نبوته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك حكي عن بعض الاولياء انه سقط عنه التكاليف وساله الاعتاق عن طول
العبادات فاجابه الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط التكليف وبقي رتبته عاليا كما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم عن
العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال ومعارج الملك الى النقصان ومنازل الحيوان نعم قد يحصل له لكمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف لكونه في حكم غير المكلف
كذا في شرح المقاصد ومثله روي عن الشيخ محيي الدين ابن العربي انه اقام في الكعبة مدة مديدة لا يلتفت الى غير الله تعالى

فصل في المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته توجه الشيء الى ما كان عليه و
المراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء — ورجوع

ورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع والحيوة بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد هو الجسمانى فقط وهو اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين ومنهم من زعم انه روحانى وجسمانى معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين والنصارى يجوز اعادة المعدوم تمهيد البحث بها لان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول لان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها كما سيجئ لان الامكان ذاتى لا يزول بحسب الاوقات فانه يستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت اخر للتقطيع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات فاذا كان الاختراع ممكنا كان الاعادة ممكنا كذلك على ان الوجود الاول ربما افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك على ما هو شان القوابل لان المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع كما اشير اليه بقوله تعالى وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه قال المصنف والاقرب ان يحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت لموادها الى ما كانت عليه من الصور والهيئات الى ما يشير اليه بقوله قل يحييها الذى انشأها اول مرة احتج المنكرون للاعادة ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه بامكان العود يعنى ان غاية ما ذكرتم ان المعدوم ان ممكن الوجود فى الزمان الثانى كما فى الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافى امتناع وجوده نظرا لازم له كعدم الاشارة اليه فلا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد لاعادة الوقت ايضا بيانه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لوجب ان يعاد بجميع عوارضه والا لم يكن المعاد هو بل كان ذلك انشاء فرد آخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت الذى حدث فيه اولا فلو اعيد المعدوم للزم ان يعاد مع وقته الاول فيكون مبدأ من حيث انه معاد فلا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد وبانه يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو محال فلو اعيد المعدوم لم يكن الوجود المعاد عين الوجود الاول لضرورة استحالته بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبدأ وهو المط واجيب عن الاول بان الاشارة العقلية الى ما يماثل صورته التى فى الذهن كافية فى الحكم عليه بامكان العود وعن الثانى بان الفرق فى ان المبدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا كائن لا محالة وكونه ثانى زمان ولحدا اذ لا نسلم ان الزمان من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ تجويز تخلل العدم بحسب وقتين بان تخلل من وجوده السابق واللاحق وهو لا ينافى اتحاده بالشخص وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسمانى والقائل بالمعاد الجسمانى اكثر المتكلمين كما مر من اعتقادهم ان النفس جسم سار فى البدن كماء الورد فى الورد ومن يقول بتجرد النفس فعنده المعاد الروحانى ظاهر لان الروح مما يعود بعينه وفسر المعاد الروحانى بانه ادراك اللذات والالام بعد الافتراق عن البدن والجسمانى يلزم عليه ايضا لانه عنده عبارة عن ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن وليس هذا بتناسخ لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على

ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمى مثل جبل احد فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت الصور والهيئات وحمل الآيات والاحاديث الواردة فى باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحانى اعنى احوال النفس فى السعادة والشقاوة كما حمل القائلون بالروحانى فقط ويصرفون الآيات الواردة فى بيان المعاد الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهيم العوام ويقولون ان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدون الما ونقصانا والعوام لما قصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية واقتصر فهومهم على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوا الكمالات والنقصانات البدنية فوجب للانبياء ان يخاطبوهم بتفهيم ما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا لهم وتتميما لامر النظام ذكره فى شرح المقاصد الحاد وكفر نعوذ بالله احتج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف ثبوت المعاد عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بعد الاعدام فان قيل على هذا التقدير يلزم ايضا اعادة المعدوم لانه يعود التاليف والاجتماع الفانى قلنا بعد تسليم انه امر وجودى ان المراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من الحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه وبانه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزء من بدنه فالاجزاء الماكولة اذا اعيدت فى بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه معادا مع انه لا اولية لجعلها جزء من بدن احدهما دون الآخر على انه يلزم فى صورة اكل الكافر المومن ان ادخل الآكل الجنة بسبب اجزاء المومن تنعيم الاجزاء العاصية او يدخل المومن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيب الاجزاء المطيعة ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التى منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير تلك جزء اصليا لبدن آخر واما الغرض المذكور فى صورة الاكل الكافر والماكول المؤمن فلا يلزم ايضا لما ذكر من حفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية فى كل منهما واما الغرض هذا رد لما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض اما ان يعود الى الله فهو نقص يجب تنزيهه عنه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لانه اما ايصال الالم فهو لا يليق واما ايصال اللذة ولا وجود للذة لانه خلاص عن الالم سيما فى عالم الحس فاجاب بان الغرض ليس فى فعل الله وخلو فعل الله عنه لا قبح فيه على تقدير لزومه يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق للتنعيم او العذاب لئلا يلزم انعام المسئ وايلام المحسن ثم النصوص الواردة الدالة على ثبوت المعاد ومنها ما هى لاثبات نفس الاعادة مثل قوله تعالى وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب كان المنكرون استبعدوا احياء ما يشاهدون من الرميم والتراب قوله تعالى من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى

أنشأها أول مرة وقوله تعالى أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون قل إن الأولين والآخرين
لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم واختلفوا في أن الحشر إيجاد بعد فناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الأول
والآخر أي في الوجود ولا يتصور ذلك إلا بالانعدام بأسره وليس الانعدام بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها وقوله تعالى كل شيء هالك
إلا وجهه فإن المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به وقوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم وقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده
والبداء كان من العدم فكذا العود يكون من العدم إلى الوجود والجواب عن الأول أنه يجوز أن يكون هو بعد كل موجود
غاية كل مقصود أو هو المتوحد في الالوهية وفي صفات الكمال أو الأول والآخر وعن الثاني فلأن المعنى كل شيء هالك من حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود إلا بالنظر إلى العلة وعن الثالث بأن الفناء ليس العدم بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها وعن الرابع بأنا لا نسلم أن المراد بالابتداء
الإيجاد بل المراد الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الإنسان من طين أو جمع بعد التفريق كما يشعر به قوله تعالى أو لم تر كيف يحي الموتى
الآية وقوله تعالى أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وقوله تعالى أنى يحيي هذه الله بعد موتها إلى قوله تعالى ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وقوله تعالى وكذلك
تخرجون إلى غير ذلك مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون وحيث إن هذه النصوص لا تنفي بالإعدام كما لا تدل عليه وإنما سبقت لبيان الكيفية الإحياء بعد الموت
قال عضد الملة والدين في المواقف الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والنصوص تعارض فيهما ثم الجنة
والنار مخلوقتان كائنان وهو مذهب الجمهور من المسلمين خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء
ولنا وجودهما الآن لقصة آدم وحواء من إسكانهما الجنة وإخراجهما بعد أكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما في الكتاب الكريم
مع ظواهر النصوص الدالة على وجودهما مثل أعدت في حق أهل الجنة كما في قوله تعالى أعدت للمتقين وقوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وفي حق أهل النار أعدت للكافرين وأزلفت في حق أهل الجنة كما في قوله تعالى وأزلفت الجنة للمتقين وبرزت في حق أهل النار في قوله تعالى وبرزت الجحيم
للغاوين قيل المنكرون لهما يستدلون بأنه يمتنع خلقهما في أفلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها فلا يجوز كونهما من الكائنات
الفاسدات وبأنه على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يكون بالفساد في عناصر هذا العالم لا تسع ما يكون عرضها عرض السماء فكيف تسع جنة عرضها
كعرض السماء والأرض وكذا النار وبأنه يمتنع خلقهما في عالم آخر لأنه لا بد في ذلك العالم من جهات مختلفة فهو لا جهة إلا بتحديد محدد
الجهات يكون كريا فلا يتماس كرة هذا العالم إلا بنقطة فيلزم خلاء بين العالمين وقد بين استحالته ولا اشتماله أي العالم الآخر
على عناصر لما فيها أحياز طبيعية فيلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل أي ميل العنصر عن الحيز
الطبيعي في هذا العالم إلى الحيز الطبيعي الذي في ذلك العالم بل يلزم سكون العنصر في حيزه الذي في هذا العالم وحركته عنه
إلى الحيز الذي في ذلك العالم لكونه خارجا عنه فيلزم اجتماع الحركة والسكون أي حركة العنصر إلى الحيز حال كونه في الحيز والميل عن الحيز إلى الحيز وهو محال
مقدمات فلسفية مردودة بمنع المقدمات الفلسفية والبحث عنها مما لا يليق بالشأن بعد تسليم المقدمات الفلسفية
لا يمتنع كون العالمين والمفروضين في عالم محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك فلا يلزم الخلاء
ولا يمتنع كون العناصر أي عناصر العالمين مختلفة الطبائع

الطبائع ويكون تحيز هذا أي العناصر في أحد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل والحركة عن الحيز قيل الجنة والنار لو خلقتا قبل يوم
الجزاء هلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على خلودهما قلنا تخصيص هذه الأشياء من آية الهلاك جمعا
بين الأدلة أو تحمل الهلاك على غير الفناء كما مر ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء ففناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما في
دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء ثم اعلم أنه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ثم الأكثرون على أن الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع والحق التوقف والتفويض إلى علام الغيوب فصل سؤال القبر وعذابه حق
بالاتفاق من المسلمين والمليين خلافا لضرار بن عمرو ولنا الاستدلال بالآيات والأحاديث المتواترة المعنى كقوله تعالى في حق آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا أي قبل القيامة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون
أشد العذاب ولا يكون ذلك إلا في القبر وقوله تعالى في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب على ما ذكر في التفسير وقوله تعالى في حق الشهداء
يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
إذا وضع الميت في قبره نزل عليه ملكان أزرقان الحديث ليس بعيد أصلا إذ يوسع القادر المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس فيه فلا يرد ما توهم منكر أن اللحد ضيق وربما يكون الميت في صندوق لا يمكن فيه الجلوس على ذلك وأن يبقي
القادر المختار من الأجزاء الأصلية لمن احترق أو أكل أو لا يقصر عن مشاهدتنا إياها وفرقت مادة أجزائه وقدره يبقى من
المحسوسات فلا يرد ما قيل أن الإنسان ربما أكله السباع أو احترقه النار فصار رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وأن لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت إذ يجوز أن يخفيها الله تعالى لحكمة وأما ما استدل به الخصم في إنكار الحيوة في القبر
وهو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو كان في القبر حيوة لكان بالضرورة يعقبها موت إذ لا خلاف في إحياء
الحشر والنشر ولكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فكيف يصح قوله إلا الموتة الأولى ولأن المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوقع
في الجنة والمقصود نفيها وقوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقالوا لو كان في القبر إحياء لكانت
الإحياءات ثلاثة الأولى في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الحشر وهذا خلاف ظاهر النص وقوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا
اثنتين وغيرهما من التمسكات مثل قوله وما أنت بمسمع من في القبور لا ينفي حيوة القبر لجواز أن [illegible] حيوة القبر
بالعصمة من الموت في الموتة [illegible]
معاينا فإن إثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث [illegible]
وقوله ربنا أمتنا اثنتين [illegible] بذكر الواحدة كما في الآية الظاهرة على نفي الحيوة في القبر [illegible]
من الذين هو أن الميت في القبر [illegible]
[illegible]

نسمى زوالها موتا فيه تردد وسمع من اهل الحق التوقف فيه ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة واهوالها المشار
اليها بقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى فوربك
لنسألنهم اجمعين وقوله ان زلزلة الساعة شئ عظيم وغير ذلك من الايات والاحاديث والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الا واردها ويكون ادق من الشعر واحد من السيف والميزان كما قال
الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ذكر كثير من المفسرين انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لما ورد تفسيره في الحديث بذلك وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
والحوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب الصحابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض الحديث وهو لرسول الله صلى الله عليه وسلم يسقى من شاء من امته وتفاصيل احوال الجنة من الحور
والقصور والولدان والغلمان واحوال النار من السلاسل والاغلال والحيات والعقارب امور ممكنة اخبر بها الرسول
الصادق في النصوص والاخبار فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
الصراط وان كان احد من السيف ويصعب على الاشقياء وادق من الشعر ولا استبعاد ايضا ان يوزن صحائف الاعمال
او يجعل الاعمال اجساما نورانية للسعداء وظلمانية للاشقياء فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيهما عن الظاهر وتاويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة الاقتداء بها يوجب الفوز بالسعادة او العبادات والشرع
وتاويل الميزان بالعدل المستقيم او الادراك المميز بين الخير والشر فصل الثواب للمطيعين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
ولا استحقاق للعبد والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيهما ومعنى وجوبهما اي الثواب والعقاب
الوارد في الاحاديث والاثار انه تعالى وعد للمطيعين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد على الخلاف في الوعيد فبعضهم على انه لا يخلف فيه اصلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يعذب العاصي فان هذا فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استحقاقهما اي الثواب والعقاب للعبد ان اضافتهما
الى الطاعات والمعاصي ملائمة مترتبة على الافعال والمتروك في مجاري العقول والعادات واما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعبد على
فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات الحاصلة من الاتقياء وان كثرت لا تفي بشكر بعض السوابق
ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق العبد العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق لما
سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم امن او عاش على الايمان والطاعات ثم كفر وارتد فيلزم ان يثاب الثاني
ويعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما اي الثواب والعقاب يفضي الى التواني
والاهمال في الطاعات والاصرار على المعاصي لان الطاعات مشاقات ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا لجلب النفع
بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا لدفع القطع بالالام ومضار تترتب عليها

وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع يقابلها ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان ايجاب المشاق بلا مضرة
في تركها يوجب اي يثبت الوجوب كل ما اي اعمال يكون في فعلها النفع كالنوافل فتجب والحاصل ان ايجاب الله
المشاق بلا مضرة في تركها يثبت الوجوب في الاعمال الخيرة فثبت ان الايجاب لا يكون الا بالامرين المذكورين مردود
بان مجرد الوقوع كاف في المقصود لان المكلف اذا تيقن بانه اذا اتى المشاق المامورة ينال الثواب والنعم واذا تركها
ينال العقاب والالام يختار ما هو سبب النعم ويترك ما هو سبب العقاب ظاهرا لعادة الوقوع وان الغرض بعد التسليم لا ينحصر فيما ذكر
لجواز ان يكون الغرض حصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق وان يكون شكرا للنعم السابقة
على المكلف وغير ذلك فصل لا خلاف بين اهل الاسلام في خلود من دخل الجنة من اهلها ولا في خلود الكافر في
النار سواء بالغ ذلك الكافر في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتد او علم نبوتهم وعاند او تكاسل سوى الكافر حكما عند
المعتزلة كاطفال المشركين حيث قالوا انهم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم كما
مذهبهم وعند اكثر المليين هم مخلدون ايضا في النار لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار كذا في شرح المقاصد وقيل من علم الله تعالى منه اي من الكافر حكما
وهو الاطفال الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة او من علم الله تعالى منه الكفر والمعصية ففي النار واما
من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبر عن هذا المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا يخلد بل يعفو عنه او يخرج بعد حين البتة لا بطريق
الوجوب على الله بل بمقتضى الوعد للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون عن النار كقوله تعالى النار مثوىكم خالدين فيها الا ما شاء
الله وقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فيسقون
كما ينبت الجنة في حميد السيل و النصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وليس ذلك قبل دخولهم النار وفاقا منا ومن
المعتزلة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
وقوله عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق ولان ثوابه اي ثواب المرتكب الكبيرة مستحق وعدا
عندنا او عقلا عند الخصم ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة فهو لا يتصور الا بالخروج من النار والدخول في الجنة ولان
دوام جزاء المعصية المحدودة ليس بعدل فان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم
في شئ احتجوا اي المعتزلة بعمومات النصوص الواردة في الوعيد بالخلود المتناولة لانا زعوا وغيره مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا فيها اعيدوا فيها قلنا جميع النصوص مختص بالكفار وواردة في حقهم للقطع بخروج

التائب واصحاب الصغائر او بحمل الخلود الواقع فيها على المكث الطويل كما في قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون او بتقييد الآيات المذكورة في الآيات بقيد الاستحلال بان
يفعل العصيان مستحلا ذلك الفعل فيكون استحلال الحرام كفرا والكافر مخلد لا محالة او يحمل ذلك جمعا بين الادلة
المتعارضة قالوا اي المعتزلة لو خرج الفاسق عن النار وانقطع عذابه يخرج الكافر ايضا وانقطع عذابه
لتناسبهما في تناهي الشر قلنا لا نسلم علية التناهي بين الكافر والفاسق ولا نسلم تناهي الكفر قدرا
فلا قياس مع عدم التناهي ولو سلم فلا نسلم صحة القياس في مقابلة النص والاجماع وفي المسائل الاعتقاديات
والجمهور منهم اي من المعتزلة على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فلا يدخل مرتكبها
الجنة لعدم الاستحقاق مخالفة للسمع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اذ ليس ابطال السيئة
بالحسنة اولى من العكس وقوله لا نضيع اجر المحسنين والعقل فان حبط جميع الحسنات الحاصلة في مائة سنة بشرب جرعة
خمر غير معقول والبعض منهم كالجبائي وابنه على ان ايا من الطاعات والمعاصي ارتكب اكثر
غلبت وازدادت اجرا او وزرا الاعداد اقرب فذنوب كبيرة قليلة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة فحبطت اجرها
محضا ان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر يعني ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت طاعاته
جميع زلاته من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت الطاعات من غير ان ينقص من
عذاب الزلات شيء فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط ثوابا من الطاعات ويكون ثوابا اذا كان الساقط
العقاب من المعاصي واما ان يكون الاحباط موازنة وهو قول ابي هاشم بان يسقط من الطاعات او المعاصي قدر ما يقابله
[illegible] المعتزلة على الاحباط بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم وقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا يفيد هذه النصوص الدالة على الحبط في الجملة ما هو المتنازع فيه وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة اذ لا تفصيل عندهم من السابق واللاحق وعورض ما استدلوا من الآيات بمثل
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والنص [illegible] المعتزلة مع [illegible] من الاقوال بانه لا كبيرة من الكبائر العظام
تزيل اي تزيد وتغلب وزرها على اجر معرفة الله تعالى ونفع بازائها واذا كان معرفة الله كذلك فيجب ان
يداريها المعرفة جميع الكبائر فيفسد بهذا الالتزام اصل قاعدتهم من تخليد مرتكب الكبيرة ولا فرق عندهم من ان يكون
المعاصي طارية على طاعات او سابقة عليها او متخللة بينها كما مر فصل [illegible] الكبائر ان الله تعالى غفور يعفو عن الصغائر ويجوز العفو عن
الكبائر بدون التوبة خلافا للمعتزلة لما [illegible] لان العقاب حقه فله اسقاطه بل يحسن منه الاسقاط لانه غني مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد و
دل على العفو [illegible] قوله تعالى يعفو عن السيئات وقوله ويعفو عن كثير وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم [illegible] العفو والغفران ترك العقوبة
[illegible] اي نفي المغفرة [illegible] قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به [illegible] الوقوع [illegible] وفي الاحاديث [illegible] والتخصيص اي تخصيص النصوص العامة الواردة

بالصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تأخر العقوبات المستحقة كما ذهب اليه المعتزلة ويقولون بتخصيص بها
مع كونه خلاف الظاهر والعدول عنه بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث
المشعر بالعموم لا يصح في البعض اي بعض الآيات لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم
الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره بنفي الغفران عنه وثبوته فيما سواه او كلا التخصيص بالصغائر اذ الاخلال بالمقصود
تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وما سواه يغفر فان قلت كيف يكون التطبيق بين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وبين الآيات الدالة على التقييد بالتوبة والمشية والجزاء عن المعاصي بقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجميع وقوله تعالى يغفر لمن يشاء
وقوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما قلت يمكن ان يحمل وجه التوفيق ان المغفرة نوعان احدهما
المغفرة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر ما يستحق العاصي في علمه تعالى وهذا المغفرة لجميع العصاة وعن جميع الذنوب على المشعر
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهذا التخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للتنبيه واحدة يكون عفوا والثاني
المغفرة الكاملة وهو ان لا ينيله [illegible] بل لا يشعر العاصي بالذنوب وهذا الكمال فضل يختص الله لمن يشاء من عباده ويكون بالتوبة
او بغيرها وهو المراد من النصوص المقيدة والله اعلم بالصواب وقالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر سمعا بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق كما ورد في حق آكل اموال الناس قوله تعالى ومن يفعل عدوانا وظلما فسوف نصليه وفي الفرار
من الزحف قوله تعالى ومأواه جهنم وبئس المصير وفي متعدي حدود المواريث قوله يدخله نارا خالدا فيها فان الخلف والكذب
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يعتمد على العفو فيرتكب القبائح ورد بانهم
اي الفساق داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان الخلف فيه اي في
الوعد اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد الاخلاف فيه كرما وفضلا وبان مجرد احتمال العقوبة
زاجر يعني انه لما كان مجرد احتمال العقوبة يصلح ان يكون زاجرا عن ارتكاب المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع
الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب واذا جاز العفو عن الكبيرة بدون التوبة والشفاعة فمع الشفاعة
اولى كيف لا يكون العفو مع الشفاعة وقد قال الله تعالى لرسوله عليه السلام استغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل ما استدل به المعتزلة
القائلون بقصر الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى لا تقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة والضمير للنفس المبهمة العامة [illegible] ليس على نفي الشفاعة بالكلية
بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا بين الادلة الواردة على ثبوت الشفاعة
مثل لا ينفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها
اي الشفاعة المعتزلة على طلب المنافع وهو باطل اذ يلزمهم من حمل الشفاعة على طلب المنافع ان يكون [illegible]

سأل الله تعالى من امته زيادة كرامة النبي عليه يكون شفاعة له اي للنبي لانه طلب المنافع في حق النبي عليه
السلام فهو باطل وفاقا واما الحمل اي حمل ما ورد في باب الشفاعة على الذنوب الصغيرة او لبعد التوبة فخطاء هم
البطلان لمعارضة النصوص ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث اي المبالات بالدين وقيل هي التي
خصت بالتوعد من الشارع والاستحقاق العقاب بارتكابها فعلى هذين التفسيرين تمايز الكبائر عن الصغائر وقيل
كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وقيل هي تسعة
الشرك بالله والقتل للنفس بغير حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من الحرب عند الوقت
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق للوالدين والالحاد والظلم في الحرم اي انكار حرمة الحرم وهتكها بالقتال وغيره
هكذا روى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي وقال انها تسعة وقد يزاد الربو وروى زيادتها عن ابي هريرة رضي الله
عنه والسرقة وشرب الخمر روي زيادتها عن علي كرم الله وجهه **فصل** التوبة وهي في اللغة الرجوع واما
في الشرع فعبارة عن الندم على المعصية لكونها معصية وانما قيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه
واخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلك لا يكون توبة وقبل الندم المذكور مع العزم على الترك في الاستقبال اي على
تقدير الحضور والاقتدار حتى لو سلب القدرة او الاقتدار لم يشترط العزم على الترك وهذا القول اختاره صاحب المواقف
وقالت المعتزلة التوبة اعتقاد انه اي ان التائب اساء في اختيار الذنب المتوب عنه وانه لو امكنه رد
المعصية لردها كما اذا كان المال المغصوب موجودا في يده فيصح التوبة لعدادها ما ذكر عندهم وعندنا هذا غير واجب
في صحة التوبة بل رد المظالم والخروج عنها واجب براسه لا يدخلان في الندم على ذنب آخر قال السيد الجرجاني ناقلا عن
الاسدي انه اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحتها متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما وجب صلوتان فاتى باحدهما
دون الاخرى والتوبة واجبة بالاتفاق اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وقالوا اي المعتزلة واجبة عقلا
لما فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول اي شمل ما قالوا في وجوب التوبة عقلا قالوا ان
القبول انه واجب على الله عقلا لان العقاب بعد التوبة ظلم بمقتضى الجود والحكمة وعندنا لا يجب على الله قبول التوبة
اذ لا وجوب على الله في شيء كما مر ولكن يثبت القبول سمعا ووعدا قال امام الحرمين لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التاويل لكن ثبت بدليل ظني وكذا وجوبها اي التوبة على الفور عندهم حتى اثام التارك للتوبة بعد
ارتكابه للمعصية متلاحقة في ساعاته حتى ذكروا ان بتاخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة وبتاخر ساعتين تكون له اربع كبائر الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وكذا متلاحقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بعد التوبة بمحض الكرم والفضل الالهي وعندهم اي المعتزلة بنفس التوبة عند الاكثر او بكثرة ثوابها عند

البعض واحتج الاكثرون بانه لو كان السقوط بكثرة لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السوية ولا يلزم تجديدها اي التوبة كلما ذكر الذنب المتوب عنه لانه قد اتى بما كلف الله به
وخرج عن العهدة خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان مشتهيا لذلك الذنب وهو باطل
اذ قد يذكر شيئا ولا يشتهي له ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض للاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن الكفر مع استدامته بعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلافا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنب مع
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم وعند بعض المعتزلة انه لا بد من
تفصيل كل ذنب في الندم ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق وحكمه قد مر وقد يتوقف تحققها اي تحقق التوبة على واجب آخر كرد المغصوب على صاحبه فان التوبة
عن هذا الذنب لا يتحقق الا بعد رد المال عليه وقد يلزم ذلك اي الواجب الآخر معها اي مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
كحد الشرب فانه يلزم فيه مع التوبة تسليم النفس للحد وقضاء الصلاة مع التوبة عنه وارشاد من اضله مع التوبة
عنه والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
قال المص قد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في علم الكلام مع انه انسب بالفروع لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي والدليل
على وجوبهما الكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واما الثاني فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعوا اخياركم فلا يستجاب لكم واما الاجماع
فلما نقل ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار ويندب الامر بالمندوب
اي المستحب والنهي عن فعل المكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجه المعروف والمنكر والناهي
يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المامور واجب معين او مخير مضيق او موسع وان ذلك الوجوب وجوب عين او كفاية وكذا
في المنهي عنه ويشترط فيهما ايضا تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون اشتغالا بما لا يعني لا يقال يجب وان لم يؤثر
اعزازا للدين لانا نقول ربما يؤدي الى الاذلال كما في زماننا هذا لا سيما الجبابرة وانتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ترك
المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاة
والحكام بان يامرهم دون غيرهم او يامرون الناس دون غيرهم بل يجوز للاحاد والرعية ان يامر لمن يرى بالقول والفعل الا ما يقتضي
الى نصب القتال وشهر السلاح فانه اذا انتهى الامر اليه فالتفويض الى السلطان اولى حذرا عن الفتنة ولا يختص الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر استوى فيه العام والخاص الا ما يفتقر اليه اي الى المجتهد اي اذا احتيج ادراك الشيء الى الاجتهاد
فليس للعوام فيه مجال امر ونهي بل هو مفوض الى الاجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله ويكون
وربما لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وتركه فرض متميز ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر فهو فرض كفاية لا فرض عين

فيسقط بقيام البعض لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ولا دلالة لقوله تعالى
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم على نفي الوجوب اي وجوب الامر والنهي لان المعنى اصلحوا انفسكم باداء
الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعاصي وقوله تعالى
لا اكراه في الدين منسوخ باية القتال مع انه يناقش في كون الامر والنهي اكراها فصــــل الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن والهمزة للضرورة لجعل الاصل كان المصدق   وذا امن ويعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار و
باللام باعتبار معنى الاذعان والقبول وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو
ذلك فانما قيد بالضرورة فان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا هذا هو المشهور وعليه الجمهور وهولاء ادخلوا الاقرار لاجراء الاحكام و
الاكثرون على انه لا بد مع التصديق من الاقرار باللسان بالمتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة رح ايضا وكثير من السلف كابن مجاهد
والمحدثين كلهم على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان لكن عندهم لا يخرج بترك العمل من
الايمان وليس لهولاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام خلافا للمعتزلة فانهم يقولون تارك العمل
خارج عن الايمان وداخل في الكفر كما صرح المصنف ولا يدخل اي التارك في الكفر خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل كافر
فالفاسق عندنا مومن وعندهم اي المعتزلة ليس بمومن ولا كافر وهذا معنى اثبات المنزلة بين المنزلتين
وعند الخوارج ان الفاسق كافر كما يجيء فان قيل لما ثبت عند السلف ان الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فكيف يصح
ان يقال تارك العمل لا يخرج عن الايمان وكيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه ان الايمان يطلق على اساس
النجاة وهو التصديق او مع الاقرار ويطلق على الايمان الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل و
الدليل على انه عمل القلب والقائل بانه مجرد الاقرار كالمنكر للنصوص قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولم تومن قلوبهم وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث
اللهم ثبت قلبي على دينك وفي الحديث ايضا من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان الحديث والاكتفاء
بالكلمتين فقط كما يدل عليه قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا الحديث انما كان
في حكمه اي الايمان في الدنيا من عصمة الدم والمال وتسميته مومنا لغة واما فيما بينه وبين الله فمتنازع فيه وحقيقة
التصديق في اللغة الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گو داشتن ويقابله
الانكار والتكذيب في التوقف والتردد لا مجرد العلم والمعرفة الحاصلة لبعض الكفار كما يدل عليه قوله تعالى
يعرفونه اي محمدا عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه لا يكون ايمانا في المذهب الصحيح ويقابله اي العلم والمعرفة المنكر والجهل فلا يكون

التصديق والمعرفة امرا واحدا وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات والارض بصائر والمراد بالعلم
الواقع في عبارة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار المصدق المعبر عنه بگرويدن ولم يطرأ على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجبات واساس المشروعات لانه على اصل معناه ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر ولهذا
كانوا اي الانام ممتثلون بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين
وخص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب من قال للنبي عليه السلام اخبرني عن الايمان الايمان ان
تومن بالله وملئكته ورسله الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا على ظهور معناه عندهم فان قيل الايمان امر مامور به فيلزمه
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها للمامور والتصديق المقابل للتصور المفسر بگرويدن
كيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المامور به مقدورا وفعلا اختياريا ان يكون من مقوله
الفعل المنافية التي ربما يشك في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل معناه انه يجوز ان يصح تعلق
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المامور في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والنظر
المامور في قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض او غيرها اي غير كيفية كالقيام والقعود والتسخين والتبرد
والصوم والصلوة الى غير ذلك فالواجب المقدور والمثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به
وامرا اختياريا بالمعنى المذكور سابقا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق بالامور المخصوصة حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه اي التصديق يكون معنى غير ما جعل
في المنطق مقابلا للتصور وقسما من العلم وغير ما فسر وعبر في الفارسية بگرويدن فلا نسلمه ويمكن ان يجاب على تقدير
لزوم كون المامور هو الفعل بان يقال يجوز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما يكون للسوفسطائية ولبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل يكون ذلك اليقين تصورا ان اعتبر في تقسيم العلم انه ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور او واسطة
ان اعتبر في التقسيم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه بلا اختيار
تصديق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعيا فوجب على من شاهد او ذعن تحصيل ذلك اختيارا فيلزم ما قررنا في الايمان ان لا يكون
تصديق الملئكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسبا بالاختيار او يكون
التصديق الحاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكون
هولاء بعد مكلفين بتحصيل ذلك اي ما وقع في قلوبهم بعد الالقاء والوحي والمشاهدة بالاختيار ثانيا وانما ينافش بالالزام على معنى
التصديق في حصول اليقين بدون الاذعان لا فيما ذكر من اللزوم وفي نزاع ايضا في كون بعض الكفار مستيقنا بجميع ما جاء به النبي

عليه السلام غير مصدقين بالاختيار وفي الكفر هو مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد به بل يعني انهم كفار لاجل عدم حصول
التصديق منهم لا لعدم الاعتقاد به بناء على ظهور امارات الانكار المنافي لليقين من الاباء عن الاقرار كما وقع عن ابليس
وعن قبول الاحكام ونحو ذلك من الاستكبار والعناد والعبادة لغير الله كمن صدق وسجد للصنم وظهور هذه الامارات امتنع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بگرويدن فيكون هؤلاء الكفار مستيقنين حصل لهم اليقين ولكن بلا اذعان وبلا اختيار واكتساب فلا يكونوا مؤمنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق والحال انه لا نقل عليه وان المؤمن قد يؤمر وينهى مع انه لا يخرج عن اسم المؤمن مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الايمان والعمل امران متغايران
لانه قد يعطف عليه مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ولانه قد ينفي عنه اي قد ينفي عن المؤمن العمل فلزم نفي العمل عن الايمان
ويجتمع المعاصي مثل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثبت الاجماع ان الايمان شرط العبادة وان من صدق
واقر فمات قبل ان يعمل مؤمن فلو كان الاعمال جزء الايمان لما كان مؤمنا ظهر متعلق اذ قد ثبت وجوابه اي ظهر بما ذكرنا ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالمحدثين بن حنبل انه اي الايمان اسم للتصديق والاقرار
والاعمال ارادوا بالايمان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته كما اذا اكره احد باجراء كلمة الكفر
على لسانه فلم يجد سبيلا فاجرى على لسانه لا يصير كافرا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما في الايات
المذكورة وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر لكنهم يدعون النقل الى الاعمال ويقولون انه نقل عن ذلك المعنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي واستدلوا بايات منها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى ذلك هو الدين القيمة اشارة الى الاعمال
المذكورة سابقا في قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي تلك
المذكورة من الاعمال هو الدين المعتبر والدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان نتيجة
ان الاعمال هو الايمان لما سبق ومن ههنا فقد فقد ورق واحد من نسخة الاصل فادرجت عبارتي بالمتن واتممت العبارة فلو احد ان شئته
وتغيره ومنها انه تعالى عبر عن الصلوة بالايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ومنها ان قاطع الطريق
ليس بمؤمن لانه مخزي يوم القيمة لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار ومن كان له عذاب النار فقد يخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنها نفي الايمان
عن الزاني لقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له والجواب بان لفظ ذلك في قوله تعالى
وذلك الدين القيمة اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لانه اي ذلك مذكور فلا يشار به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى وذلك الدين القيمة دين الملة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا لا موصوفا فلا يكون معنى الدين الملة والطريق
بل الطاعة فالاشارة بلفظ ذلك الى الاعمال لا يضر وان المراد بالدين في الاية الثانية الدين المعتبر هو هذا اي دين الاسلام لان
مطلق الدين الاسلام وبان المراد بما ورد من لفظ الايمان في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم التصديق بالوجوب لا يضيع يعني ان معناه ان الله لا يضيع

تصديقكم

تصديقكم بوجوب الصلوة قبل تحويل القبلة وبان عدم الاخزاء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا مخصوص
بالصحابة لان المراد من قوله تعالى الذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبان نفي النبي عليه السلام الايمان بالزنا اي بسبب الزنا كما في
الحديث المذكورة للمبالغة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يسرق السارق وهو مؤمن فيعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام وان
زنى وان سرق الحديث وهو انه قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقام ابو ذر فقال يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال
النبي صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق فاعاد فاعاد النبي فاعاد فاعاد ابو ذر فقال على رغم انف ابي ذر وتمسك القائلين بالتركب
اي تركب الايمان من الثلث اي من التصديق والاقرار والاعمال بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق مردود بانه اي ما ذكر من شعب شعبة قطعا اي شعبة متفرعة على الايمان
ليست اجزاء الايمان ولا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليست داخلة في اصل الايمان بالاجماع حتى يكون فاقده
غير مؤمن فلا بد في الحديث من التقدير فصل ذهبت الخوارج وهم الذين لعنوا عليا رضي الله عنه الى ان مرتكب الكبيرة كافر
سمعا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على من يجازى
فهو كافر ومرتكب الكبيرة يجازى فيكون كافرا وقوله تعالى في حق تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين معناه ومن لم يحج فقد جعل
الله ترك الحج كفرا وهذه النصوص دلت على ان العصاة كفار وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق يصلى وهو ممن اسودت وجوههم وهم كفار لقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون لان المراد بقوله
اكفرتم عصيتم ولانه اي الفاسق من اصحاب المشأمة واصحابها مكذبون لقوله تعالى الذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشأمة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا الاية تمامها ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فهذه النصوص دلت على ان الفاسق مكذب بايات الله ومن هو كذلك فهو كافر وانه ايئس من
رحمة الله والايس كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان الفاسق مخزي ولا يخزى الا الكافر
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فيلزم ان الفاسق كافر وقوله تعالى وانه ممن اوتي كتابه بشماله وهو كافر لقوله تعالى انه كان
لا يؤمن بالله العظيم ولانه الث هناك فيكون كافرا قطعا وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وعقلا لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا
ورد ما تمسكوا بها بان المراد في الاية الاولى من لم يحكم بما انزل الله التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيختص التكفير باليهود
وان الحصر المستفاد ظاهر من الاية الثانية من قوله الا الكفور ممنوع لان الجزاء اسم الثواب والعقاب انه يجازى غير الكفور لقوله تعالى
يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الاية على الجزاء المخصوص بالكافر ومن كفر وجوبه اي المراد في قوله تعالى ومن كفر
كفر وجوب الحج ومعلوم ان المنكر للحج كافر لانكاره الفرض ورد ما تمسكوا من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب فيه بان العذاب

للشدة اى شارب الخمر والزاني وليسا مكذبين فلو كان العذاب مخصصا بالمكذب لم يكونا معذبين ولعل ما نحن فيه من قصر التصلية
على المكذب التصلية بنار خاص كامل القطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن اسود فان هذه الاية في تخصيص السواد
ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ايمانهم ولا نسلم ايضا ان اصحاب المشأمة مكذبون لان الاية تدل على ان كل من كذب
كان من اصحاب المشأمة وكل مكذب من اصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا ولانه غير صحيح لان
الزاني والسارق من اصحابها اى اصحاب المشأمة مع انهما ليسا مكذبين واما قوله واما الذين فسقوا الاية فيحمل على التخصيص
العذاب بالفساق المكذبين لا مطلق الفاسقين اذ قيل لهم من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار الذي كنتم بها تكذبون ان سبب العذاب
بهذا النوع التكذيب وان كل فاسق ليس بمكذب فيجب التخصيص به وبانا لا نسلم ان الفاسق ليس اهل بواجي رحمة الله تعالى
بالايمان الحاصل له اى بسببه وبانا لا نسلم ان الخزي احكام منحصر في الكفار كما فهم من ظاهر الاية لان المفرد المحلى باللف واللام
وهو لفظ الخزي لا عموم له كما هو مذهب المصنف فلا يلزم انحصار الخزي المطلق في الكافر بل يجوز ان يخزي الفاسق ولا يلزم منه كفره
او المراد الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي المطلق وبان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه الاية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى لبعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وبيت في نظم التنزيل
ما ينافي هذا مع ظهور التخصيص في الاية يعني لو سلم الانحصار في القسمين فالاية غير عام لان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم يعين ان ما
الكل من اوتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون ومصدقون بالله العظيم وان الظالم ليس بكافر فلا يصح ما استدل بقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لاعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب انى ظلمت نفسي وغير ذلك وبانا لا نسلم عدم
الواسطة الذي يستدل به بين الولاية والعداوة فانا نجوز الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون بين الولاية والعداوة واسطة وذهب الحسن البصري الى انه اى مرتكب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام آية المنافق ثلث
الحديث تمامه اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان ولان من قال انا مؤمن وهو لا يعتقده فهو كذلك علم انه كان
في قوله كاذبا ولم يعتقد فكذا ههنا لانه اذا اقر ان الصلوة مثلا فرض وتاركها معاقب ثم ترك علم انه في اقراره كان كاذبا وهذا حال المنافق
ورد بان النقل وهو الحديث متروك الظاهر لان من وعد اما ان يطلع على خلفه انه لم يخرج بذلك عن الايمان ولم يكن
منافقا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه الخصال الثلث اذا صارت ملكة متمكنة كانت علامة لنفاقه وبان قياس الخصم
على الصورة المذكورة ليست بجامع لان مضرته اى مضرة ما ذكر عاجلة وقد جرى عادة الناس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
فان مضرته آجلة يجوز ان يدفع الله بالتوبة والعفو وخصت المعتزلة المرتكب للكبيرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما مر من الدليل الذي
ذكروه ولا كافر بالاجماع منهم وبينا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يجرون عليه احكام الاسلام ولا يحكمون بردته ولان فسقه امر متفق
عليه لان الامة مجتمعة على القول بان صاحب الكبيرة فاسق واختلف في ايمانه فيختار الوفاق ورد ما عند المعتزلة بانه اى مرتكب الكبيرة
مؤمن لما مر من عمل الصحابة بهم عمل اهل الايمان وبان اثبات الواسطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اى اجماع السلف من الصحابة

ان الواجب هو العلم وذا لا يكون الا بالدليل غير مسلم اذ الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد [illegible] الدليل لا يفيد ولان الحقيقة
اى حقيقة المقلد به علم بالضرورة اى حصل علمه للمقلد بالضرورة لان الكلام فيه فلا دور ولانه نقض فقضى [illegible] في الكفر عدم
الايمان فعندنا هو اى عدم تصديق الرسول بالبعض اى ببعض ما علم مجيئه بالضرورة فشد الزنار كله [illegible]
لا اصل جواب عن سوال يعتد تقليده انه اذا اعتبر في الكفر عدم التصديق فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له
في الكل وتقرير الجواب انا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره وهو علامة له قائما مقام الاصل فحكمنا بانه كافر وقالت المعتزلة ما يدل من المعاصي
على الجهل بالله فهو كفر وما لا يدل عليه وهو الكبائر فهو فسق وقال القاضي هو اى الكفر الجهل بالله وقد فسر الجهل [illegible]
مما ذكر من تعريف الكافر انتهى العبارة المدرجة الى ههنا وطلع عبارة المصنف ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان الكافر ان اظهر الايمان
مع الكفر في باطنه خص باسم المنافق وان سبقه اى الكافر اسلام فكفر بعده فباسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان [illegible] اعتقاده
الى تعدد الالهة وقال بالاثنين واكثر فباسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فباسم الكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان والقول بقدم الدهر فباسم الدهري وان نفى
الصانع فباسم المعطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا مع اظهار شعائر الاسلام واعترافه بنبوة محمد عليه السلام فباسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل اسمه مزدك في ايام سلطان اسمه قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي اتى به
زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين
يعني الامور التي اتفقوا على انها من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك [illegible] في اصول [illegible]
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك فلا يكفر [illegible] عند الجمهور لان النبي [illegible] عليه
ومن بعده من الصحابة لم يكونوا من ههنا قد فان [illegible] عبارة الكل الى قوله وهو من ههنا جاز فانه [illegible] للواحد [illegible]
باختيار [illegible] ومفتشين عن اعتقاد من حكم باسلامه بالتصديق والاقرار فعلم ان مثل هذا [illegible] ليس قادحا في حقيقة
الايمان واما المواظبون من اهل القبلة طول العمر على الطاعات مع اعتقادهم قدم العالم ونفي الحشر ونفي علمه تعالى بالجزئيات [illegible] فلا نزاع في
كفرهم قد روي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال [illegible] كفر
المعتزلة في نفي الصفات اى صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدرة يتوقف عليه ثبوت النبوة [illegible]
بالله كافر وفي نفي ايجاد الله تعالى وانكار المشيئة في فعل العبد لان هذا اثبات للعجز تعالى عن ذلك وفيه اثبات الشريك في الايجاد و
انكار الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر كقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
والجماعة وكفرت المجسمة للتجسيم اى اثبات الجسمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض والخوارج بالقدح في اكابر
الصحابة فقدح الروافض في ابي بكر وعمر وعثمان والخوارج في على رضي الله عنهم ومن الروافض من يقولون حلول الاله في على واولاده
ومنهم من يثبتون الشركة لعلي في الالوهية فهؤلاء لا نزاع في كفرهم [illegible] بان المؤمن [illegible] في الجنة لقوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصلحت كانت لهم جنات الفردوس الاية وحكموا انه معزز ومكرم في الدنيا بقوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وبان الكافر مخلد في النار وله الاذلال في الدنيا بالجزية للذمي والنهب والسبي للحربي وبان المنافق مخلد في
النار ومخصص كونه في الدرك الاسفل في الاخرة وفي الدنيا باجراء احكام الاسلام باعتبار ما وجد ظاهرا من الاقرار
والاعتراف بامور الدين وحكموا بان الفاسق وهو مرتكب الكبيرة مع عدم اعتقاد حليتها في الجنة اما ابتداء بعد العفو
والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق وبان له في الدنيا الحد ما يجب به الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية وحكم المستبدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلاة
خلفه وبين الماتريدية وهي طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار ما وراء النهر اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ امام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند و
الاشاعرة وهم ايضا طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار خراسان والعراق والشام اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق
بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالسنة والجماعة
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك ولا ينسب احدهما اي احد الفريقين الاخر الى البدعة والضلالة من المحققين خلافا للمبطلين
المتعصبين فانهم ربما جعلوا الاختلاف في مسائل الفروع كحل ذبيح متروك التسمية عمدا وجواز النكاح بغير ولي بدعة وضلالة
لانهم لا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الامر المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة رضي الله عنهم
فيجعل ما بدا في الدين وانه المراد بالحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ومن ههنا بدء عبارة المصنف ومن
ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة لانه ليست احداث في الدين ما ليس منه **فصل** لا خفاء ان نصب الامام من الاحكام
العملية دون الاعتقادية ولكن لما كانت الامامة مقدمة لاعتقاد ترتيب الفضل في الصحابة اوردوا في كلام الامامة رياسة في
امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم قيد عامة فاعترض بلزوم الفضل على النبوة لا يقال نذر التعميم
ينتقض بالقاضي فانه يقال ان له رياسة الخ لانا نقول تنكير رياسة للتعظيم اي رياسة كاملة ولا يكون للقاضي تلك الرياسة ونصب الامام
واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع اي اجماع الصحابة الذي هو كالنص المتواتر حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي عليه السلام
ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
… امر الشارع لكونه مقدمة ما وجب بامر الشارع من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى من تجهيز الجيوش
… وغير ذلك ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب ولان فيه استدفاع مضار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب كما
… من استيلاء … والاقتداء … من قوم بحماية الحوزة … صالحا كما ينبغي وهو واجب على الخلق عقلا عند
بعض المعتزلة كابي … والكعبي وابي الحسين البصري … لما فيه اي في نصب الامام من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا

والتابعين والجمهور على ان الاسلام هو الايمان واحد لانهما مترادفان اذ معنى امنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت
… ولا يصح في الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين كذا قال …
لو كان الايمان … اي غير الاسلام لا يقبل من مبتغيه واللازم باطل بالنص والاتفاق وانه لو كان غيره لصح
… فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها …
المؤمنين … وكذا قال الجمهور واستدلاله ان الايمان لا ينفصل عن الاسلام والاسلام لا ينفصل عنه …
… والاسلام هو الانقياد فمن كان صدق الله تعالى ورسوله كان منقادا لله ولرسوله ومن كان
… الحشوية والمعتزلة وارد في الفرق على انهما اي الايمان والاسلام متغايران ومنفصلان …
… عن التصديق والاسلام ينبئ عن الانقياد وقالوا بانفصال احدهما عن الاخر فان …
… الفقراء المؤمنين … لاصحاب الكبائر ولا لاهل السنة والجماعة …
… القبلة ولقوله تعالى قالت الاعراب امنا … والتلاوة قالت الاعراب …
… قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يستلزم التغاير …
… عليه السلام … عن كل منهما وذلك انه عليه السلام قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن … ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة … فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاعمال
… الى الاذعان والقبول … معنى الاتحاد … اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة واما المراد
… الاستسلام خوفا من السيف … الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر وبان
التغاير … وهو مسلم فيهما مع ان العطف قد يكون للتفسير ايضا فلا ينتهض قوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين حجة ولن
يعارض الحديث المذكور … وهو الحديث الوارد في حق قوم فقال عليه السلام اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فما ذكر في الحديث السابق من معنى
الاسلام ذكر ههنا في معنى الايمان فعلم انهما واحد **فصل** من قال الايمان التصديق قال فلا يزيد ولا ينقص واليه ذهب ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء واختيار امام الحرمين وقالوا انه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
… اما التصديق او الكسب … فتصديقه بحاله لم يتغير … ومن قال هو الاعمال قال يقبلهما اي الزيادة
والنقصان واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والاعتراض على القائلين بالزيادة والنقصان ما …
اليقين … والتفاوت فيه … بانه كيفية نفسانية والكيفية النفسانية تقبل التفاوت بالقوة والضعف ولان عدم قبول الزيادة
والنقصان يوجب التسوية بين الاحاد من الناس والرسل اي في الايمان وهو باطل اجماعا ولقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لكن

ليطمئن قلبي اي بزيادة الايمان فهذا يدل على قبوله لهما اي الزيادة والنقصان وفي هذه زيادة تصريح لقبوله لهما وسائر النصوص
الواردة في الزيادة بالتصديق التفصيلي كثير مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وغير ذلك اجيب بان المراد الزيادة بالاستمرار اي بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات قال امام الحرمين
النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبان المراد انه يزيد بزيادة المؤمن به يعني ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا و
بانه يزيد بثمرته اي بثمرات الايمان واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي قال المصنف رحمه الله وهذا اي ما ذكر في الجواب جيد
لو ثبت … اي الدليل … الزيادة والنقصان بناء على مذهبه وقال السلف على ان الايمان يختلف … فيجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
للتبرك … ايضا التحفظ التي تعرض للقلب من الهوى والشيطان ولانه اي الايمان هو الفوز اي علم الفوز بالسعادة
العظمى … لا يتحقق الا عند الموت والختم على السعادة فيفوض الى مشيئة الله والاكثرون من العلماء منهم ابو حنيفة واصحابه على انه الاستثناء
لا يدخل فلا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا
واذا لم يتمكنه الشك والتردد فالاولى ان يترك ويقال انا مؤمن حقا دفعا للابهام وما يقال من ان العبرة للختم على السعادة والشقاوة فلا تعتبر
في الحال انه سعيد وشقي … ان السعيد لا يشقى كما ورد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكيف يقال انا مؤمن حقا ان
سعادته في الحال غير معتبر فمعناه من علم الله منه ذلك اي من علم منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى الشقاوة
وكذا الشقاوة واما السعادة الحاصلة في الحال فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
وليس النزاع اي النزاع في ادخال الاستثناء ولحوقه لقوله انا مؤمن وعدم الادخال في المعنى لانه ان اريد بالايمان السعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال يقينا وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والفوز فهو في مشيئة الله لا قطع ولا يقين بحصوله في الحال فمن قطع بحصوله في الحال
اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني واعلم ان ايمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وكثير من العلماء لان حقيقته اي الايمان التصديق
وقد وجد منه … غير مقترن بما يوجب الكفر وقيل انه لا يتصور التصديق بدون العلم لغير مسلم اذ المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد الجازم المطابق وبعضهم على انه اي ايمان المقلد لا يصح لان معناه اي معنى الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون كذبا
على ان الله تعالى … الامن للتعدية من باب آمن يؤمن او الصيرورة اي صيرورتها ذا امن بمعنى انه صار وذلك انما يكون بالعلم والمقلد
ليس … والعلم والعلم لا يحصل الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة هنا فتعين ان يكون بالدليل … المقلد …
… المقلد … اي الاول الذي به يقلد ان كان باطلا فتقليده باطل كتقليد اليهود والنصارى اسلافهم وان كان حقا فعلمه اي فعلم
… به اي التقليد فيه عدوا بالدليل اي يكون علم حقيقة حاصل بالدليل فلا يكون المقلد المفروض مقلدا فيناقض ورد بان
معناه اي معنى الايمان امنه المخالفة لان معنى امنت به وله قبلت قوله وآمنته من التكذيب والمخالفة وذلك لا يكون الا بالتصديق
والاذعان سواء كان من دليل اولا وبانه لا عبرة بانعدام الوسيلة وهو الدليل بعد حصول المقصود وهو التصديق يعني ان قولكم

كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اذ لا سبيل الى معرفة هذه الامور بالاختيار ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا يقدرون على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى ولان فيه اي في ثبوت
البيعة بالاختيار اثارة لفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن بعض الخلفاء والامامة لازالة الفتنة لا لاثباتها ولان من اختاروا
يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة من الله ورسوله واجيب بمنع الاشتراط المذكور من العصمة والافضلية
وغيرهما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور ولئن سلم بمنع الخفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا لمثل هذه الامور
الصعبة الا ويظنون فيه خيرا وبانه يمنع عدم التصرف في القضاء وغيره فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف
في الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام اذ الامور كلها مفوضة اليه فلا يتم ما استدلوا به وبانه لا فتنة
بعد الاذعان للحق واعتبار جهات الترجيح في اختيار نصب الامام ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد كما مر وبان مختارهم
خليفة الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل الشرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
ما ذكروه وفيه اي في نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلاف من النبي عليه السلام اذ تفويض هذا الامر الى اختيار
اهل الحل والعقد واجتهاد اولي الالباب استخلاف وبيان وفيه ايضا الوصية من النبي عليه السلام بالاستخلاف فلا يرد ما استدل به
الشيعة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الامامة من معظمات الدين وقد ثبت بهذه الاية تكميل الدين فيكون قد
بينها لعلي رضي الله عنه وايضا لا يرد ما اوردوا من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة في
مدة يسيرة ويوصي به البتة فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفات ولم يوص به وانه يستحيل منه ان يهمل مثل
هذا الامر العظيم وهذه الشبه الثلث قد اندفع بما ذكر من قوله وفيه الخ واما ادعاءهم اي الشيعة ورؤسائهم كهشام بن الحكم
وابن الراوندي وابي عيسى الوراق النص الجلي على امامة علي رضي الله عنه والعلم انهم ادعوا اجمالا ان فيها النص جليا عن النبي
عليه السلام وان لم يبلغنا وتفصيلا ان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يعم الخلافة وعلي من اولي الارحام ويجيء
لهذا مزيد بيان فقدح في اكابر الصحابة بالجهل بهذا النص والعمل بخلاف النص او العناد حيث خالفوا النص المعلوم
وصيروا امر الامامة لابي بكر بل هذا الادعاء قدح في علي رضي الله عنه حيث لم يقم بالامر مع ان قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب كما قام حين افضى اليه مع الخصم الالد وقاتل بالجم الغفير ولم يحتج رضي الله عنه بالنص الذي
ادعوه بل هذا قدح في الكتاب والسنة حيث اثنى الله في الكتاب بقوله كنتم خير امة عليهم وفي الحديث بقوله اصحابي كالنجوم
وبقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم وجعلهم خير امة مع هذه الافعال الشنيعة
من مخالفة الكتاب والسنة الا يرى ان عليا رضي الله عنه قبل الشورى لما جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
انفر من كبار اصحاب المصطفى عليه السلام الطلحة والزبير وعلي المرتضى وعثمان وعبد الرحمن وسعد رضي الله عنهم فلما فرغوا من دفنه رجعوا
اجتمع الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال سعد قد جعلت امري

كاجتنابنا الا ما من السموم ومما يتوقف عليه الواجب العقلى يكون واجبا عقلا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل والعادة لا يوجب اى لا يثبت الوجوب الشرعى الذى بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو اى نصب الامام واجب على الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا من الله تعالى فى حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اى نصب الامام محصلا للمعرفة اى معرفة الله الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا معه اقرب الى الطاعات ورد بانه لا وجوب على الله فى شىء لما مر وبانه اى نصب الامام متضمن مفاسد مثل ان ترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص بانتفاء ملاحظة خوفه ومثل ان يجوز على احد وتقتل اسد التعزير قلت هذه المفاسد بالنسبة الى عدمه فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لطف فالمطلوب به كمال اللطف ولا يكمل الا بما يوجبونه على الله لان الذى يوجبونه هو المعصوم المختفى وكمال اللطف لا يكون الا فى ظهاره ولم يجب اى الاظهار عندهم وقول الخوارج القائلين انه اى نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء متباينة فيقضى الى قتل بعض الناس بعضا كما جرى فى ايام على رضى الله عنه ومعاوية ومن بعدهما فى اكثر الاوقات والاحتراز عن ما يوقع الفتن والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية فى معرفة طريق الحق فاسد لقيام الدليل القاطع وهو الاجماع على وقوعه ولان فتنة عدمه اى عدم الامام اشد مما ذكروا وهو الفساد والفتن والنهب والسلب ويشترط فيه اى فى الامام الذى اجمعوا على نصبه التكليف اى يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغا لان الصبى والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغى والحرية لان العبد مشغول بخدمة مولاه لا يتفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستحقر فى اعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج فى معارك الحكم والحرب والعدالة لان الفاسق والظالم لا يصلحان لامر الدين ولا يوثق باوامرهما ونواهيهما وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يخاف بسبب الجبن عن اقامة الحدود والحروب والاجتهاد فى اصول الدين وفروعها للتمكن من القيام بامور الدين والدنيا واصابة فى الرأى لئلا يخبط فى السياسة وتنفيذ الاحكام لظهور الاحتياج اليها اى الى ما ذكر الجمهور من الشرائط الثلث وبعضهم لم يشترط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة فى شخص فيلزم من اشتراطها احد الامور الثلثة اما ارتفاع التكليف او تكليف ما لا يطاق او العبث فى التكليف لانه ان وجد التكليف وكان معلقا بوجود هذه الشرائط لزم العبث لان المفروض انها لا توجد او يلزم تكليف ما لا يطاق وان لم يوجد فيلزم ارتفاع التكليف ويشترط فى الامام كونه قريشيا اى من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام فى الجمع حيث لا عهد يفيد العموم وههنا كذلك وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين امامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاية من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ولان لشرف النسب اثرا فى جميع الاراء وقدرا عظيما فى اعتقاد الناس وخالف الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع الجدع قطع الانف وقطع الاذن ايضا وقطع اليد والشفة كذا قيل جدعته فهو اجدع اى بين الجدع ذكر الجوهرى فى الصحاح ولحية كثة

الى عبد الرحمن فقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان فاجمع على خلافة عثمان القصة وقال اى على رضى الله عنه لطلحة ان اردت ابايعك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وذلك حين خرج ابو بكر رضى الله عنه لقتال العرب وخرج عمر رضى الله عنه لقتال الفارس وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذى ادعوا فى خلافة على رضى الله عنه حيث زعموا ان من النص التفصيلى المصرح بخلافة على رضى الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانه اجمع على نزولها فى على رضى الله عنه وليس كذلك فقد قال الحسن رضى الله عنه انها عامة فى سائر المؤمنين ويوافقه ما نقل فى الصواعق ان محمد الباقر رحمة الله عليه سئل عمن نزلت فيه هذه الاية اهو على فقال على من المؤمنين واذا العباس قال لعلى رضى الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان فلو كان نصا لم يصرح به فى مثل هذا الوقت وعمر رضى الله عنه قال لابى عبيدة مثله فاجاب بمثل هذا وابو بكر فيه كما مر فلو كان نصا لم يخف عنهم فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضى الله عنه عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضى الله عنهم وقد ثبت انقياد على رضى الله عنه لابى بكر كما اخرج الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها ان عليا بعث لابى بكر رضى الله عنهما ان ائتنا فاتاهم ابو بكر وقد اجتمعت بنو هاشم الى على فخطب ومدح ابا بكر ثم اعتذر عن تخلفه عن البيعة بانه كان له حق فى المشاورة ولم تشاوره فلما فرغ من خطبته خطب ابو بكر بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه على رضى الله عنه فى يوم فراى المسلمون انه قد اصاب وفى الحديث المتفق على صحته التصريح بهذه القصة بابسط من هذا النقل منه ايضا وتسمية خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر فى الصواعق ايضا وفيها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلى بن ابى طالب رضى الله عنه نسمعك تقول فى الخطبة اللهم اصلحنا بما اصلحت به الخلفاء الراشدين المهديين فمن هم فاغرورقت عيناه فقال هم حبيباى ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام والمقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتدى بهما عصم ومن تبع اثارهما هدى الى الصراط المستقيم ومن تمسك فهو من حزب الله والاعتذار عن التاخير فى البيعة كما مر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابى بكر او على او العباس وان لا تعد فيهم ثم انهما لم يريدا دعاء اى لابى بكر فتعين له فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على رضى الله عنه معاوية مع ان عليا رضى الله عنه من خالص بنى هاشم ومخاص ذوى القربى مع صلابته فى الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وقد ترك وسلم الامر لشيخ من بنى تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع فعلم انه ما ترك المنازعة الا لاتباع الحق وتسليم الامر للمستحق وقد يتمسك على خلافة ابى بكر بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فان جعل الداعى مفترض الطاعة والداعى ما هو بكر او عمر باتفاق المفسرين لعدم ثبوت خلافة عمر فثبت خلافته رضى الله عنهما وبقوله عليه السلام اقتدوا

اى بهذا الحديث على غير الامام من الولاة والحكام جمعا بين الادلة السابقة وبين هذا وعند الاضطرار كما اذا لم يوجد من قريش من يصلح
لذلك او لم يقتدر لنصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة كما فى زماننا هذا يكفى ذو شوكة نصب باتفاق اهل الحل والعقد او استولى
بالقهر والغلبة فقد صار الرياسة الدنيوية تغلبية ويثبت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة
وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحذورات واشترطت الشيعة امورا منها كونه هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف
وانما قصدوا به نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم بل اشترط بعضهم كونه علويا نفيا لخلافة بنى العباس ومعاوية وكفاك
حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة ومنها كونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول مع وجود الفاضل ولان الامام
خلافة عن النبى عليه السلام فيجب ان يطلب له رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع اى منع قبح تقديم المفضول لاجماع العلماء
بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه فلو كان قبيحا لما وقع الاجماع بل ربما
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبى فانه مبعوث من العليم الحكيم الذى يختار
من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت معنى العصمة قياسا على النبى لجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه اى الامام واجب الاطاعة بالنص لقوله تعالى اطيعوا الله الاية والاجماع وكل من كان واجب الاطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يامر بالمعاصى وينهى عن الطاعات فيلزم الفساد ولان المعصية ظلم على النفس وآمرها ظالم على النفس وعلى
الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين
ولانه لو عصى اى الامام لافتقر الى امام اخر ويجوز ان يكون للامام امام آخر وتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
لان الناس يقتدون به وقد نصب حافظا للشريعة واحكامها ورد بمنع الجامع اى ما ذكروا من الجامع ليس بجامع لان عصمة
النبى بالمعجزات الباهرة ومنصب الرسالة من الله ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته كذا ذكره المصنف
ولكن هذا الجواب الزامى على مذهب الخصم لان مذهبه ان نصب الامام واجب على الله ومفوض الى الله كالبعثة فالاولى ان يقال وبانه اى الامام انما يطاع
فيما لا يخالف الشرع وانما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وليس كذلك لان الاطاعة انما يجب فيما لا يخالف الشرع ولانه عند المخالفة
يرجع الى الادلة والاجتهاد بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول وعدم العصمة لا يوجب المعصية
فضلا عن الظلم فلا يرد ما ادعوا من ان عهد الامامة لا ينال الظالم وانه لو عصى لتسلسل ويكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم غير
مرتكب للمعاصى والمناكير فالجمهور على ان ثبوت الامامة لا يكون بمجرد صلاحيته واجتماع شرائطه بل يكون باختيار اهل الحل والعقد
وبيعتهم وان قلوا عددا بل ينعقد بعقد واحد منهم اذ قد استقل الصحابة بعد النبى عليه السلام فى حق ابى بكر حيث روى انه
قال عمر رضى الله عنه لابى عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتفعل بكذا وابو بكر حاضر فبايع ابو بكر رضى الله عنه وبعد عثمان رضى الله عنه
فى حق على رضى الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تكرر احد من اهل الحل والعقد والاصابة فى الاجتهاد وخالفت الشيعة
فى ثبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النص لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط

بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة فلابى بكر رضى الله عنه سنتان
وثلثة اشهر وتسع ليال ولعمر رضى الله عنه سنين ستة اشهر وخمس ليال ولعثمان رضى الله عنه اثنا عشرة سنة الا اثنى عشر ليلة ولعلى
رضى الله عنه خمس سنين الا ثلثة اشهر وللحسن رضى الله عنه ستة اشهر ثم بعده ملوك وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه
فى الصلوة التى هى اساس الشريعة ولم يعزله من ذوى من الروافض الغزل نقد افترى ولذلك قال على رضى الله عنه
لابى بكر حين قال اقيلونى فلست بخيركم انتشك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فرضيناك لدنيانا
فثبت بما ذكرنا ان من هو احق بالامامة بعد النبى عليه السلام ابو بكر رضى الله عنه وقالت الشيعة الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
على رضى الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص فى غيره اما العصمة فباتفاقهم واما الافضلية فلما سياتى ورد
بالمنع اى نمنع اولا الاشتراط اى بشرط العصمة والافضلية فى الامام وثانيا نمنع انتفاء ما هو شرط فى الامام ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية تمامها والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين عندهم فى على بن ابى طالب رضى الله عنه وكلمة انما للحصر والمراد بالولى المتصرف فى الامر لانه لما جاء بمعنى
الناصر جاء بمعنى المتصرف والمراد هنا المتصرف اذ ولاية النصرة تعم الكل اى جميع المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع وعلى رضى الله عنه
هو الذى تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية تدل على ان الولى بولاية المحبة والنصرة
لا المتصرف فى امر الدين والدنيا ووصف المؤمنين للمدح بانيان هذه الامور وزيادة الشرف والواو فى قوله وهم راكعون
ليس للحال بل للعطف اى ان المؤمنين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود الخالية
عن الركوع او يكون معنى راكعون خاضعون لله ورسوله لا يستكبرون كاليهود على ان فائدة الحصر تحصل بالعموم
ان الحصر لنفى المتنازع والتردد وذلك انما يكون الا عند نزول الآية ولم يكن الامامة ورد
بان حمل صيغة الجمع وهو الذين امنوا على الواحد بعيد جدا فلا يصرف عن الظاهر الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت فى حق على لا يقتضى اختصاصها واقتصارها عليه على انه نقل فى العهود عن بعض
المفسرين ان المراد بالذين امنوا ابن سلام واصحابه وعن البعض انها نزلت فى حق عبادة بن الصامت حين خلفا من اليهود وعن
عكرمة عن عبد الله بن عباس انها نزلت فى ابى بكر رضى الله عنه وولاية التصرف للعلى رضى الله عنه بعد نزول هذه الآية
بالفعل فى حيوة النبى عليه السلام لم يكن فلا بد ان يصرف الى اعتبار الحال المتجدد لانهى صلى الله عليه وسلم وباعتبار المال الى ما يستقيم
فى حق الله ورسوله لان تصرفهما كان فى كل حال ولما تواتر من حديث الشيعة بالتواتر الاحاديث من قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الحديث وهذا حديث صحيح لا مرية فيه فقد اكثر اصحاب الحديث من رواته وعليه السلام حيث
رجع اتبوك واستخلف عليا على المدينة انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى فقد نفى النبوة بالصريح فثبت خلافته بعده رضى الله عنه

لان المراد في الحديث الاول من لفظ المولى المتصرف في الامر اذ لا صحة او لا فائدة لغيره اي غير هذا المعنى ليطابق صدر
الحديث بيانه ما روي انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع
وكان يوما شديد الحر حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من الحر وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث شهده
ثلثون صحابيا لعلي رضي الله عنه لما نوزع ايام خلافته كما مر وفي الحديث الثاني من لفظ منزلة هارون عام شامل اخرجت
منه النبوة فبقيت المنازل الثابتة لهارون من موسى ومنها الخلافة فتثبت به الخلافة لعلي رضي الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما يستدل به على الامامة وانه لا تواتر لانه طعن في صحة الحديث الاول جماعة من ائمة الحديث
كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي ولم ينقله البخاري ومسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الآمدي فثبت ان ما استدلوا به
لا تواتر فيه وان كان لجانب الصحة رجحان ومع هذا لا حصر فيه على وقد ورد مثلهما في حق ابي بكر والصحابة الاخر فيكون ما استدلوا به
من قبيل الاحاد ولا عبرة للاحاد في مقابلة الاجماع الكائن على خلافة غيره وكفاك شاهدا عدم الاحتجاج بهما
اي بهذين الحديثين عند الاحتياج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عندهم معصوم منه وبهذا اي بما ذكرنا ان
اخبار الاحاد لا تعارض القطعي وهو الاجماع يندفع استدلالهم باحاديث بعضها موضوعة كما يستطلع عليه نحو قوله عليه
السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين ونقل في الصواعق ان هذه الثلثة موضوعة وقوله عليه السلام
وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال قال صاحب الصواعق هذا ايضا موضوع وقد يحتج على امامة علي رضي الله عنه بان غيره لا يصلح للخلافة لظلمهم
لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
اي فساد ما احتج به بين لانا لا نسلم ان من كان كافرا ثم اسلم يبقى ظالما ولا يدل عليه الاية وقد يحتج ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه بمطاعن مفصلة في كل من الائمة الثلثة فمنها على ابي بكر رضي الله عنه انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام وهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن ومنها انه عليه السلام لما ولى ابا بكر قراءة
سورة براءة على الناس بمكة عزله وولى عليا فدل ذلك على عدم اهليته ومنها انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ولاه للصلوة
ايام مرضه عزله عنها ومنها على عمر رضي الله عنه انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حاملة اقرت بالزنا فنهاه علي رضي الله عنه
فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا ومنع اهل البيت سهمهم
الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالما بالقران حتى شك في موت النبي عليه السلام ولم يسكن حتى تلا عليه
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية ومن المطاعن على عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ليس

والفساد كمروان ومنها انه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعه ومنها انه ترك الحد على الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر
ورد بان بعضها افتراء كادعائهم على عزل النبي ابا بكر رضي الله عنه عن امامة الصلوة وكادعائهم على عمر رضي الله عنه انه تصرف
في بيت الاموال والاعطاء لغير المستحق والمنع عن المستحق وكادعائهم في حق عثمان رضي الله عنه انه ضرب ابن مسعود رضي الله عنه
فهذا كله افتراء الا لعنة الله على الكاذبين والبعض غير قادح كعدم اعطاء ابي بكر فدك لفاطمة رضي الله عنها فانه ليس للحاكم
ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وكرجم عمر رضي الله عنه امرأة حاملة فانه بعد تسليم حكمه به
مع العلم بالحمل غير قادح في الامامة فان الخطأ في مسئلة او اكثر لا ينافي الاجتهاد والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على كماله
وكتولية عثمان رضي الله عنه اهل البدع كمروان والوليد بن عقبة فان التولية لهذه الاشخاص غير قادح في فضله اذ لا اطلاع له
على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد فعل كذلك لما سيأتي وللبعض تاويلات كعزله عليه السلام ابا بكر
عن قراءة براءة وتوليته عليه السلام عليا رضي الله عنه وذلك لان عادة العرب في اخذ العهد ونبذه ان يتولاه الرجل او احد من بني
عمه ولذلك لم يعزل ابا بكر عن امرة الحج بل ابقاه اميرا وكادعائهم عدم علم عمر رضي الله عنه بالقران والشك في موت النبي عليه السلام
وتاويله ان ذلك كان للتشويش واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال كما يشعر قوله كاني لم اسمعها مع انه اسمعها وعلمها
لكن ذهل عنها او انه لم يسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامر وكاقامة الحد من عثمان على شارب الخمر فانها اقيم
لانه كان مجتهدا ادى اليه اجتهاده فلا يضر في الامامة ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه الامر اليه وذلك انه
لما مرض ابو بكر رضي الله عنه وثقل مرضه فنادى الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر بن
قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند اول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف
عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا فان عدل فذلك ظني فيه وعلمي به وان بدل فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله ثم امر بالكتاب فختمه ثم امر عثمان فخرج بالكتاب مختوما فبايع الناس
ورضوا به ثم دعا عمر خاليا فاوصاه ثم خرج من عنده فرفع ابو بكر يديه فقال اللهم اردت بذلك اصلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم
بما انت اعلم به واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم واقواهم عليهم واحرصهم على ما ارشدهم وقد حضرني من امرك ما حضر فاخلفني
فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك اصلح ولاتهم واجعله من خلفائك الراشدين واصلح له رعيته نقله المصنف بعضه وتمامه في الصواعق وقد
اخرجه الواقدي من طرق ولاجماع الامة عليه من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا يامر بالعدل والسياسة
وتنفيذ الشرائع والاحكام ثم عثمان رضي الله عنه لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة ووقع الاتفاق على عثمان
وذلك انه رضي الله عنه لما طعن غلام المغيرة وهو في الصلوة وحين علم بالموت فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر
الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وجعل الخلافة شورى بينهم فلما فرغ من دفنه ورجعوا اجتمع هؤلاء الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال

فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فخلا رسول الثلثة فقال عبد الرحمن انا لا اريدها فايكما تبرأ من هذا الامر ونجعله اليه والله عليه والاسلام لينظرن افضلهم في نفسه وليحرصن على صلاح الامة فسكت الشيخان علي وعثمان فقال عبد الرحمن اجعلوه علي والله علي ان لا آلو عن افضلكم قالا نعم فخلى بعلي فقال لك من القدم في الاسلام والقرابة من رسول الله عليه السلام ما قد علمت الله عليك لئن امرتك لتعدلن ولئن امرت عليك لتسمعن ولتطيعن قال نعم ثم خلا بالآخر فقال له كذلك فلما اخذ ميثاقهما بايع عثمان وبايعه علي وكانت متابعته بعد موت عمر رضي الله عنه بثلث ليال رواه ابن حجر في الصواعق وقال اخرجه الحاكم ثم علي رضي الله عنه لاجتماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته من المهاجرين والانصار قال ابن سعد وكانت مبايعته علي رضي الله عنه بالخلافة الغد من قتل عثمان بالمدينة فبايعه جميع من كان بها من الصحابة ويقال ان طلحة والزبير بايعا كارهين غير طائعين ثم خرجا الى مكة وعائشة بها فاخذاها وخرجا الى البصرة يطلبون بدم عثمان وبلغ ذلك عليا رضي الله عنه فخرج الى العراق فلقي بالبصرة طلحة والزبير ومن معهم وهي وقعة الجمل وكانت في جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين من الهجرة وقتل بها طلحة والزبير وبلغت القتلى ثلثة عشر الفا واقام علي رضي الله عنه بالبصرة خمسة عشر ليلة ثم انصرف الى الكوفة ثم خرج عليه معوية ومن معه بالشام فبلغ ذلك عليا فسار فالتقوا بصفين في صفر سنة سبع وثلثين [illegible] من الصحابة على الحق لما سيجيء انشاء الله تعالى ثم آل الامر الى الحسن رضي الله عنه فهو خليفة حق وامام عدل بايعه اهل الكوفة [illegible] على خلافته باجماعهم فلا مرية في حقيتها لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وهذه السنة تتمة الثلثين [illegible] وبعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعوية تسكينا للفتنة واظهارا لمعجزة النبي صلى الله عليه وسلم في صدق قوله في الحق الحسن ان ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين رواه البخاري اخرج [illegible] قال الحسن كانت جماجم العرب بيدي يسالمون من سالمت ويحاربون من حاربت فتركتها ابتغاء وجه الله وحقن دماء المسلمين وكانت مدة خلافته [illegible] احدى واربعين ثم ارتحل الحسن رضي الله عنه من الكوفة الى المدينة كذا في الصواعق فانقلب الامامة الى الملك والسلطنة فالمعاوية لم يكن من الخلفاء بل من جملة الملوك والامراء فبعضهم الى العبد يكم السنانيب [illegible] بحكم خلافة النبي عليه السلام والمعاوية كان مجتهدا وقع خطأ في اجتهاده فنازع لعلي رضي الله عنه والحسن رضي الله عنه والدليل على ان معاوية غير محق قوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقتله قوم معاوية فثبت انه من الفئة الباغية في زمانها رضي الله وخرج بهذا عن الاجتهاد بافضل بل من خطأ [illegible] كذا من كان من اشياعهم بكفر ولم يفسقوا المخالفة على رضي الله عنه لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكان فضيلة [illegible] ترتيب الخلافة اجمالا لان اتفاق اكثر العلماء على ذلك الترتيب في الافضلية بهذا الترتيب يشعر بوجود دليل عليه [illegible] لا وا سيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وهو ابو بكر لانه قال المفسرون وقد اعتمد عليه العلماء ان هذه الآية نزلت في ابي بكر رضي الله عنه وهو الاتقى وان اكرمكم عند الله اتقاكم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم ولقوله عليه السلام والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر

من ابي بكر وهذا ما قال عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الحديث وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر وقد نقل صاحب الصواعق فيه احد عشر آية من القرآن ووجد اوسبعين احاديث عن النبي عليه السلام في فضيلة ابي بكر رضي الله عنه واربعة وثلثون حديثا في فضيلة عمر رضي الله عنه واربعة وثلثين حديثا في فضيلتهما رضي الله عنهما فان شئت التفصيل فراجع وقال عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة والناقل فيه اربعة وثلثين حديثا في فضيلة عثمان واربعين حديثا في مناقب علي رضي الله عنهما وتفصيل ذلك الافضلية على الترتيب المذكور ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومناعنهم في الاسلام وقال المصنف في شرح المقاصد ان الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما قالت الشيعة الافضل بعد النبي عليه السلام علي رضي الله عنه لقوله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فانه عليه السلام حين دعا وفد نجران المباهلة ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولدهما وقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين قال ابن عباس ان المراد بصالح المؤمنين علي رضي الله عنه فمن وجب محبته على الناس ونصرته للرسول بنص الكتاب كان افضل وقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى [illegible] الحديث تمامه ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب والاختصاص من كمالات الانبياء كان افضل الحديث الطير وهو قوله عليه السلام اللهم آتني باحب خلقك اليك يأكل من هذا الطير فجاء علي فاكل معه ولانه اي عليا رضي الله عنه اعلم العلماء وازهد الزهاد واشجع الناس وافصح الفصحاء واجود الاجواد واكثر عبادة من العابدين واحسن الناس خلقا واجيب بان لا نزاع في علوه ووفور فضائله كما يدل عليه ما ذكر من الاحاديث وغيرها الا انها لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله والكلام في الاكرم عند الله وهو لا يثبت بها واما بعدهم اي الخلفاء الاربعة الراشدين فقد ثبت في الآثار لقول النبي المختارات الفاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين وقال عليه السلام فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة فهما افضل بعد المرسلين والنبيين والخلفاء الراشدين وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة المذكورة وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابي عبيدة الجراح مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلماء والتقوى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه السلام سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم فعلماء الامة وهما افضل لعترة الطاهرة

تفضيلهم على الكل من العلم والتقوى والنسب لا بمحض النسب والحق المستقيم الناجي من عذاب اليم تعظيم جميع الصحابة والكف من
الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وعلى اهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا والحديبية ومما ورد في الثناء قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وامر النبي عليه السلام بالكف عن السب بقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من
الموافقة والمخالفة ليست من العقائد الدينية والقواعد اليقينية وليس ينفع بالدين بل ربما يضر لضعف اليقين الا انهم ذكروا صونا
للاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض وروايات بعض الجهال الذين ليس حظ سوى النقل
والقال فقول واما توقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر فانه كان لحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان حين تشدد لعدم رضائه اي رضى عثمان لما
ما افتروا على عثمان رضي الله عنه فكان من شقاوة مروان بانه انه جاء اهل مصر يشكون من ابن ابي سرح امير مصر فكتب اليه كتابا
يهدده فيه فابى ابن ابي سرح عن قبول ما نهاه عن عثمان وضرب بعض من اتاه من قبله من اهل مصر وقتل واحدا منهم فتعصب لقرابته لعثمان
جمله فخرج من اهل مصر سبعمائة رجل فنزلوا المسجد وشكوا الى الصحابة في مواقيت الصلوة ما صنع ابن ابي سرح بهم فقام طلحة بن عبيد الله فكلم
عثمان بكلام شديد وارسلت عائشة اليه فقالت تقدم اليك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وسالوك عزل هذا الرجل فابيت فهذا
قد قتل منهم رجلا فانصفهم من عاملك ودخل علي بن ابي طالب فقال انما يسئلونك رجلا مكان رجل وقد ادعوا قبله دما فاعزله عنهم واقض
بينهم فقال اختاروا رجلا اوليه عليكم مكانه فاشار الناس عليه بمحمد بن ابي بكر فكتب عهده وولاه وخرج معهم عدد من المهاجرين والانصار
ينظرون فيما بين اهل مصر وبين ابي سرح فخرج ومن معه فلما كان على مسيرة ثلث ايام من المدينة اذ هم بغلام اسود على بعير يخبط البعير خبطا
كانه يطلب او يطلب فقال اصحاب محمد ما قصتك فقال لهم انا غلام امير المؤمنين وجهني الى عامل مصر فقال له رجل هذا عامل فقال ليس هذا
اريد فاخذوه وجاء به الى محمد بن ابي بكر فقال له من انت فيقول مرة انا غلام امير المؤمنين ومرة انا غلام مروان حتى عرفه رجل انه لعثمان
فقال له محمد الى من ارسلت قال الى عامل مصر قال له بماذا قال برسالة فقال امعك كتاب قال لا ففتشوه فلم يجدوه وكان اداوة
فاذا فيها كتاب من عثمان الى ابي سرح فجمع محمد اصحابه من المهاجرين والانصار ثم فك الكتاب بمحضر منهم فاذا فيه اذا اتاك محمد وفلان
وفلان فاحتل في قتلهم وابطل كتابه وقر على عملك حتى ياتيك رائي واحبس من يجيء يتظلم الي منك فلما قرءوا الكتاب فزعوا ورجعوا الى المدينة
وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه ودفعوا الكتاب الى رجل وقدموا المدينة فجمعوا طلحة والزبير وعليا وسعدا ومن كان من اصحاب رسول
الله ففضوا الكتاب بمحضر منهم واخبروهم بقصة الغلام فلما راى ذلك علي بعث الى طلحة والزبير وسعد وعمار ونفر من الصحابة كلهم بدريون

ثم دخل

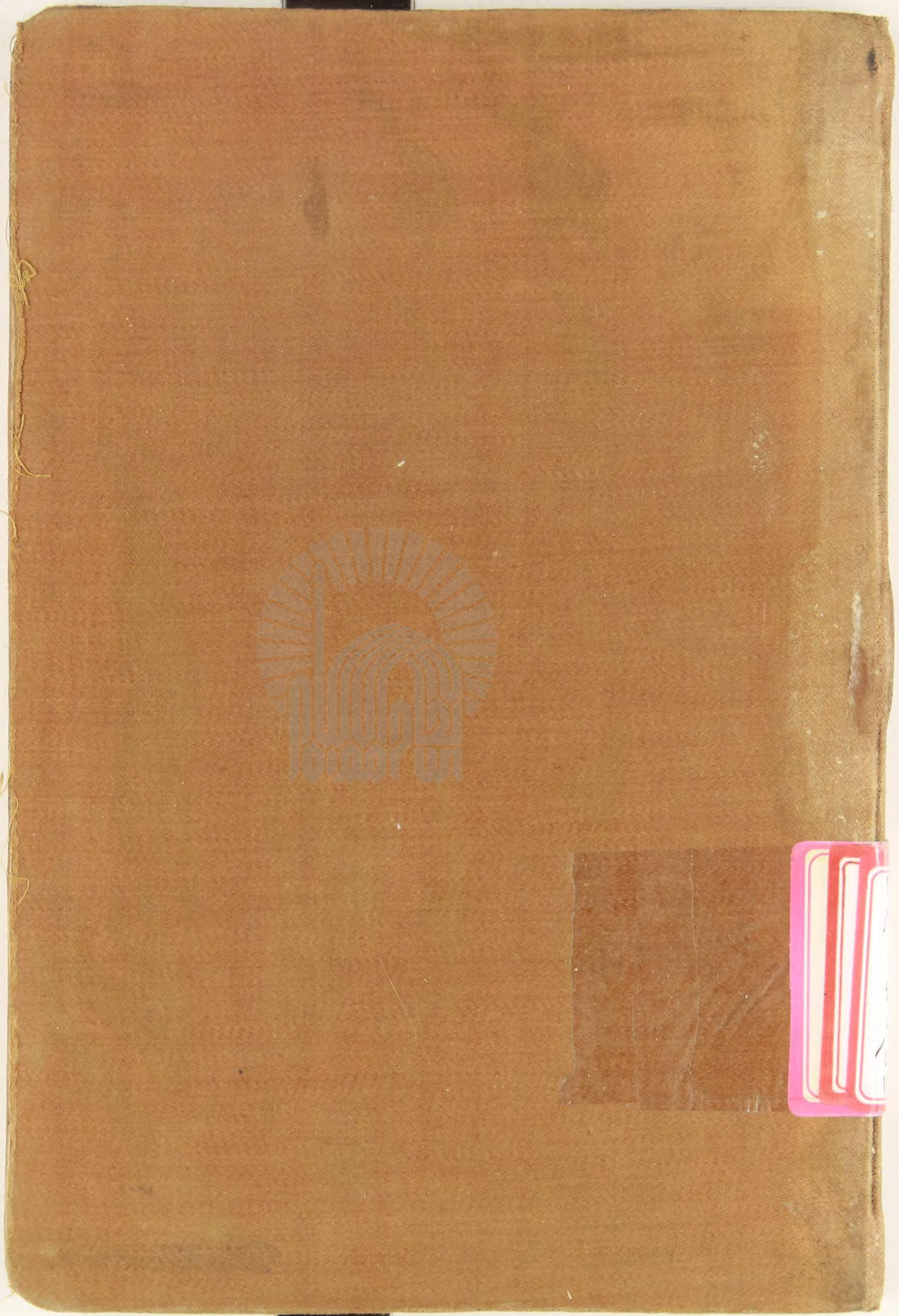
ثم دخل على عثمان ومعه الكتاب والغلام والبعير فقال له هذا الغلام غلامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كتبت هذا الكتاب
قال لا وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا علم به قال له علي فالخاتم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك ببعيرك وبكتاب
عليه خاتمك لا تعلم به فحلف ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا وجهت هذا الغلام الى مصر قط فعرفوا انه خط مروان وسالوه
ان يدفع اليهم مروان فابى وكان مروان عنده في الدار فخرج اصحاب رسول الله غضابا وعلموا ان عثمان لا يحلف بباطل ولزموا بيوتهم
فحاصر الناس غير الكبراء عليا ان يدفع الينا مروان او يقتلوه وحاصروا عثمان ومنعوه الماء فاشرف على الناس فقال افيكم علي قالوا لا
قال افيكم سعد قالوا لا ثم قال الا احد يبلغ عليا فيسقينا ماء فبلغ عليا ان عثمان يراد قتله فقال انما اردنا منه مروان فاما قتل عثمان
فلا وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفكما حتى تقوما على باب عثمان فلا تدعا احدا يصل اليه وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث عدة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يمنعون الناس ان يدخلوا على عثمان ورمى الناس الى عثمان بالسهام حتى خضب الحسن بالدماء على بابه
واصاب سهم وهو في الدار وخضب محمد بن طلحة وشج قنبر مولى علي فخشي محمد بن ابي بكر ان يغضب بنو هاشم لحال الحسن فاحتال في قتله
وادخل رجلين من دار رجل من الانصار حتى دخلوا محمد ورجلان فقتلاه فعلم من القصة ان عثمان لم يوقظ الفتنة والصحابة الكرام
لم يقصدوا قتله واصحاب عثمان لانه عزل ابن ابي سرح لفسقه واما حفظ مروان فلان الناس قد غلبوا وهموا قتل مروان فلو اخرج
المروان قتلوه والخليفة كيف يسلم احدا للقتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تحامى في هذا الشان عن الحرب حتى لم ياذن احدا به
بل قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر واما توقف علي رضي الله عنه عن قبول البيعة بعد قتل عثمان فكان لاعظام الحادثة
كما اعظم عنه انه قتل ذي النورين ظلما وعمدا في داره وما استطاعوا دفعه واما توقفه اي علي رضي الله عنه عن قصاص
القتلة لعثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقتضى الراي الصائب ان يتاخر عن هذا الامر احترازا عن اثارة الفتنة او لانه رضي الله عنه
راى عدم مواخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل حيث استحلوا دمه وان الباغي
اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما اتلفوا من الدم والمال وقد انقادوا لعلي رضي الله عنه فكيف يقتص منهم على ما هو راي
بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما لعلي رضي الله عنه كارهين فذلك لا لاعتراض في خلافته رضي الله عنه وكيف كان
فانهم قالوا في الشورى بعد عمر ان الاحق عثمان او علي ولكن استصوبا ان يقتص من قاتلي عثمان وبعد انتصاب امر الخلافة فلما خرجا
ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا بغير اذن الخليفة واخطاوا في الراي وعلي رضي الله عنه راى التثبت في امر الخلافة
اهم لتعطل امر الخلائق فاصابه هم تنبيه البغاة فخرج للحرب فاناب وتوقف الجماعة اي جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمرو وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي رضي الله عنه الى الحروب كان لاجتهادهم
بناء على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وورد
سعدا انه قال عليه السلام يكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي
عدم التزام منه اي من علي رضي الله عنه في الخروج لا للنزاع في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعة المصيب

حرب الجمل واعلم ان عليا رضي الله عنه قاتل ثلث فرق من المسلمين كما قال النبي عليه السلام انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد اي نقضوه والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاموا على
العسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي بذلك حرب الجمل وقد مر بيانه وحرب
صفين وهو الحرب الذي وقع بمعاوية وتابعيه القاسطين الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذاهبا الى انه مال على قتل عثمان رضي الله عنه حيث امتنع عن الاقتصاص عن القتلة فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بلاد الروم ووقعت الحرب بينهم شهورا فسمي بذلك حرب صفين وحرب الخوارج وهم المارقون
المذكورون في الحديث الذين نزعوا اليد عن الطاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام وبعده خرج من طاعته زعما منهم
ان عليا رضي الله عنه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال الحرب بين علي ومعاوية اتفق على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن
العاص في امر الخلافة فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره فقتل الكثير منهم
علي رضي الله والمخالفون من الطلحة والزبير وتابعيهما ومعاوية واتباعه بغاة لا فسقة ولا كفرة اما لهم من الشبهة
الواهية من ترك القصاص عن قتلة عثمان قال المحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت
هيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا عن القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها
ليست الاصطلاح للطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب ولهذا انهى علي رضي الله عنه عن لعن اهل
الشام وهم متبعي طلحة والزبير رضي الله عنهما واما الشيعة بل الامامية يدعون الافضلية والامامة على الترتيب الامام الحق
بعد الرسول علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر
نص على كل من السابقين ويدعون عليهم العصمة بالادلة ويفسرون عنها رفعنا الله ... الائمة

فصل قد وردت احاديث في ظهور امام من ولد فاطمة يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما
منها ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطي اسمه اسمي رواه ابو داود وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي المهدي ان
قصر فسبع والا فتسع تنعم فيه امتي نعمة لم يسمعوا بمثلها قط تؤتي اكلها ولا تدخر منه شيئا والمال يومئذ كدوس يقوم
الرجل فيقول يا مهدي اعطني فيقول خذ ومنها ما اخرج ابو داود عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين كذا في التذكرة للقرطبي وعند الامامية هو محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس ...
في طول عمره كنوح ولقمان وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا ولا دليل عليه ولا امارة لديه واقبح من ادعائهم ما ادعوا في زماننا هذا في
الكجرات ان المهدي قد جاء وذهب في زمانه مع انه لا يوافق شيئا مما علم من علاماته فهو ... من اهل البدع والضلالة وقد وردت

ثم لم يزل في حاله مع امام الزمان حديث صحيح ومنها حديث طويل فمنه انه يخرج الدجال بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال
يسوون الصفوف اذا اقيمت بنزول عيسى بن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى
يهلك ولكن يقتله بيده فيريهم دمه في حربته وقد وردت احاديث ايضا في خروج الدجال منها ما ذكر ومنها انه قال عليه السلام
الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم كالمجان المطرقة ومنها انه قال عليه السلام يتبع الدجال
من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر واكثر هذه نقلها المص في شرحه للمقاصد وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض
وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلث والدخان روى مسلم عن حذيفة رضي الله عنه قال اطلع رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غرفة ونحن نتذاكر الساعة حتى يكون عشر آيات طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان والدابة وياجوج وماجوج
وخروج عيسى بن مريم وثلاث خسوفات خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب ونار يخرج من قعر عدن ابين تسوق الناس
الى المحشر تبيت معهم اذا باتوا وتقيل معهم اذا قالوا وفي رواية آخر ذلك نار يخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وروى مسلم عن
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها و
خروج الدابة على الناس ضحى وايهما ما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها وقد جاءت هذه الامور مرتبة من حديث حذيفة قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا فقال ما تذكرون قلنا الساعة قال ان الساعة لا تكون حتى تروا
عشر آيات خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدخان والدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من
مغربها ونار يخرج من قعر عدن ترحل الناس وقال بعض الرواة في العاشرة ونزول عيسى بن مريم وقال بعضهم وريح تلقي الناس
في البحر اخرجه مسلم ونقلت هذه الحديث من التذكرة للقرطبي وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة وقال ايضا روى
البخاري ومسلم وابن ماجه وغيره واللفظ لمسلم عن حذيفة قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين قد رايت احدهما
وانا انتظر الاخر حدثنا ان الامانة نزلت في جذر قلوب الرجال ثم نزل القران فعلموا من القران وعلموا من السنة ثم حدثنا عن رفع الامانة
الرجل النومة فتنقبض الامانة من قلبه فيظل اثرها مثل الوكت ثم ينام النومة فيقبض الامانة من قلبه فيظل اثرها مثل المجل كجمر
دحرجته على رجلك فنفط فتراه منتبرا وليس فيه شيء ثم اخذ حصاة فدحرجها على رجله فنفط فيصبح الناس يتبايعون لا يكاد احد
يؤدي الامانة حتى يقال ان في بني فلان رجلا امينا حتى يقال للرجل ما اجلده ما اظرفه ما اعقله وما في قلبه مثقال حبة من خردل
من ايمان كذا في كتاب التذكرة للقرطبي وايضا فيه روى ابن ماجه قال حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا وكيع قال حدثنا
الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن زياد بن لبيد قال ذكر النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فقال ذلك عند ذهاب العلم قلت يا رسول الله
وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القران ونقرئه ابناءنا وابناؤنا يقرئونه ابناءهم الى يوم القيمة قال ثكلتك امك زياد ان كنت لاراك من افقه
رجل بالمدينة اوليس هذه اليهود والنصارى يقرؤن التوراة والانجيل لا يعملون بشيء منها وفيه ايضا في ظهور الفسق روى
ابو نعيم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسخ قوم من امتي في آخر الزمان قردة وخنازير

فيها يقول الله وتشهدون ان لا اله الا الله وانك رسول الله ويصومون قال نعم قيل فما بالهم يا رسول الله قال يتخذون
المعازف والقينات والدفوف ويشربون الاشربة فباتوا على شربهم ولهوهم فاصبحوا مسخوا قردة وخنازير و رياسة
الفساق والارذال واشقاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الاختلال وفيه ايضا روى مسلم
عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وفي رواية اخرى لا تقوم
الساعة على احد يقول الله الله قال علماؤنا رحمهم الله برفع الهاء ونصبها فمن رفعها فمعناه في باب التوحيد ومن نصبها
فمعناه انقطاع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني لا تقوم الساعة على احد يقول اتق الله وفيه ايضا في الخبر ان الله يقول لاسرافيل
اذا سمعت قائل يقول لا اله الا الله فاخر النفخة اربعين سنة اكراما لقائلها والله اعلم وفيه ايضا مسلم عن عبد الرحمن بن شماسة
المهري قال كنت عند مسلمة بن مخلد وعنده عبد الله بن عمرو بن العاص فقال عبد الله لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق هم
شر من اهل الجاهلية لا يدعون الله بشيء الا رده عليهم فبينا هم كذلك اقبل عقبة بن عامر فقال له ابن شماسة
يا عقبة اسمع ما يقول عبد الله فقال عقبة هو اعلم واما انا فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على امر الله قاهرين
لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تاتيهم الساعة وهم على ذلك فقال عبد الله اجل ثم يبعث الله ريحا كريح المسك مسها مس الحرير لا تترك نفسا في قلبه مثقال
حبة من ايمان الا قبضته ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة ونحسبه ان يكون هذا اي رياسة الفساق حتى لم يبق قائل الله عند قرب
الساعة كما دل عليه حديث مسلم فلا ينافي هذا احتمال خيرية اخر الامة على ما قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى
اوله خير او اخره ويدل عليه ما ذكره القرطبي في التذكرة ان عيسى عليه السلام يقتل الدجال ويخرج ياجوج وماجوج ويموتون ويبقى عيسى عليه
السلام ودين الاسلام لا يعبد في الارض غير الله تعالى كما تقدم وانه اي عيسى عليه السلام يحج ويحج معه اصحاب الكهف فيما ذكره المفسرون وقد
تقدم انهم حواريه اذ انزل اي اصحاب الكهف حواري عيسى عليه السلام فاذا توفي عيسى عليه السلام بعث الله بعد ذلك ريحا باردة من قبل الشام [illegible]
تحت اباطهم فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة كذا في الحديث النواس بن
سمعان الطويل انتهى وفيه ايضا في حديث عمر ثم يرسل الله عز وجل ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة
الحمد لله رزقنا الله خير الاخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين هذا ما تيسر لي بعون الملك الحق المبين
نسأل الله العصمة والهداية عن الجهالة والغباوة والغواية وان يستقيما على اتباع من هو رحمة للعالمين صلى الله عليه وصحبه واله اجمعين وان
يتيسرنا في البلايا باليقين انه تعالى ذو القوة المتين وابتداء التاليف في تاريخ الثاني من الصفر سنة الف وخمسة عشر ووقع الفراغ
من تاليفه يوم الاحد وقت الضحى في اخر جمادي الاول سنة خمسة عشر والف الهجرية صانها الله من الفتن حسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيدنا محمد واصحابه الكرام واله العظام

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازرسی شد